

المملكة المغربية
القصر الملكي
دار الحديث الحسنية



مجلة

دار الحديث الحسنية

سنوية علمية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي

رئيس التحرير:

الدكتور محمد فاروق النبهان

مدير دار الحديث الحسنية

العدد 7

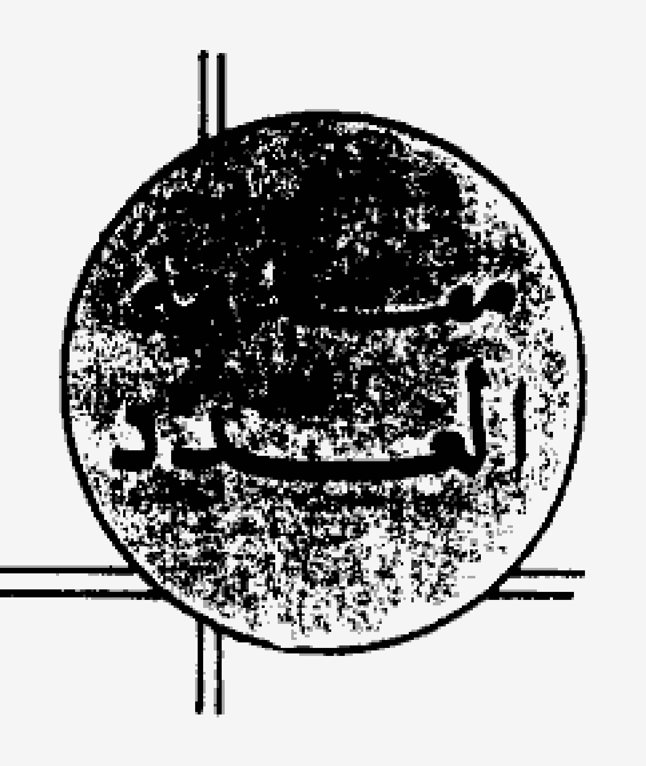
1409 هـ — 1989 م



رقم الايداع القانوني

6 / 1979

ISSN 0851 — 0245



بقلم الدكتور محمد فاروق النبهان

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى اله وصحبه أجمعين وبعد :

فيسرني أن أقدم العدد السابع من مجلة دار الحديث الحسنية، وهذا العدد حافل بالبحوث والدّراسات العلمية التي تناولت جوانب شتى من الفكر الإسلامي، وإننا جادون في مواصلة الجهد لكي تكون هذه المجلة مرجعا معتمدا كبير الأهمية يرجع إليه الباحثون والدارسون، ويجدون في رحابه بغيتهم من المعرفة.

واختارت هذه المجلة طريقا علميا، وعكفت على تشجيع الدراسات التي تحمل خصائص الجدة والأصالة، مما يفيد القاريء، ويسلط الضوء على الجوانب المختلفة للثقافة الإسلامية.

والثقافة الإسلامية ثقافة حية متجددة بتجدد الأجيال غنية بتواصل العطاء يثريها كل جيل برؤيته، ويضيف إليها الجديد الذي يجعلها ثقافة الانسان، تعبر عن رؤيته الإنسانية وتعالج قضاياه، وتعمق في وجدانه مشاعر الإعتزاز بالقيم السامية والمباديء الأخلاقية ..

وتكفل المصادر النقلية للثقافة الاسلامية أن تكون ثقافة سمو وتميّز لأن الانسان مهما ارتقت مداركه وارتفعت اهتماماته يظل محكوما بعواطف بشرية تزين له ما يراه محققا لمصالحه الذاتية، متأثرا بأثر البيئة في تربيته وتكوينه ..

ومع هذا فلا يمكن التقليل من أهمية العقل البشري في تفسير النصوص النقلية،

فالانسان هو المخاطب بتلك النصوص، وهذا الخطاب يتجدد في كل لحظة، ومن حق المخاطب أن يباشر حقه في تفسير النص مراعيا في ذلك ما يستدعيه التفسير من شروط وضوابط ..

ومن أخطر ما تتعرض له الثقافة الاسلامية أن تكون ثقافة أجيال سابقة، وأن تكون جزءا من التراث، لا يتجاوز أثرها العصر الذي نمت فيه، فالثقافة الاسلامية حية متجددة، وكل جيل يضيف إليها عطاءه ويبذل في إغنائها جهده، لأن الانسانية لا تتوقف، وعطاء الانسان لا ينضب.

إن التراث يطلق على ما ورثناه من جهد الأجيال السابقة في مجال المعرفة العلمية، وجهد جيلنا سيكون جزءا من التراث في نظر الأجيال اللاحقة، وهكذا ينمو التراث بتعاقب الأجيال وعطائها، والجيل الذي لا يسهم في إغناء هذه الثقافة هو الجيل العقيم الذي فقد كل مقومات الحضارة وخصائص الفكر، وهو جيل سيظل في نظر الأجيال اللاحقة عبئا على أجيال أخرى أعطت وساهمت وأدت رسالتها الفكرية في إثراء تراثها المعرفي ..

ولا يمكن للتراث وحده أن يكون كافيا في إنارة الطريق للأجيال المعاصرة، لأن الجيل الذي لا يملك القدرة على العطاء لا يمكن له أن يكون قادرا على فهم التراث واستيعاب دروسه، فالتراث نتاج فكري متفوق، ويحتاج إلى أجيال لاحقة متفوقة ومتميزة ورشيدة لكي تحسن فهم ذلك التراث، والأجيال العاجزة عن الاضافة أجيال عاجزة عن الفهم، لأن المعرفة تحتاج إلى عقول تملك ناصية التفكير والتحليل والاستنتاج ..

وتتمثل مهمة المؤسسات العلمية في تكوين الانسان لأنه أداة المعرفة، فإذا عجزت تلك المؤسسات عن تكوين الانسان المؤهل للمعرفة حكمت على ذلك الجيل بأن يكون عبئا على أجيال أخرى سابقة أو لاحقة، والغاية من دراسة التراث تمكين الجيل المعاصر من متابعة مسيرة الفكر وتطوره، لكي تكون حركة الفكر مواكبة لحركة الانسان ..

ومن واجب المؤسسات العلمية أن تسهم في تكوين جيل مؤهل لحمل الأمانة، قادر على أن ينيط بجهده وفكره اللثام على الحقيقة، ولا حقيقة مناقضة لمصالح المجتمع. فكل ما كفل حماية مصلحة اجتماعية فهو من الاسلام، وكل ما ضيق الخناق

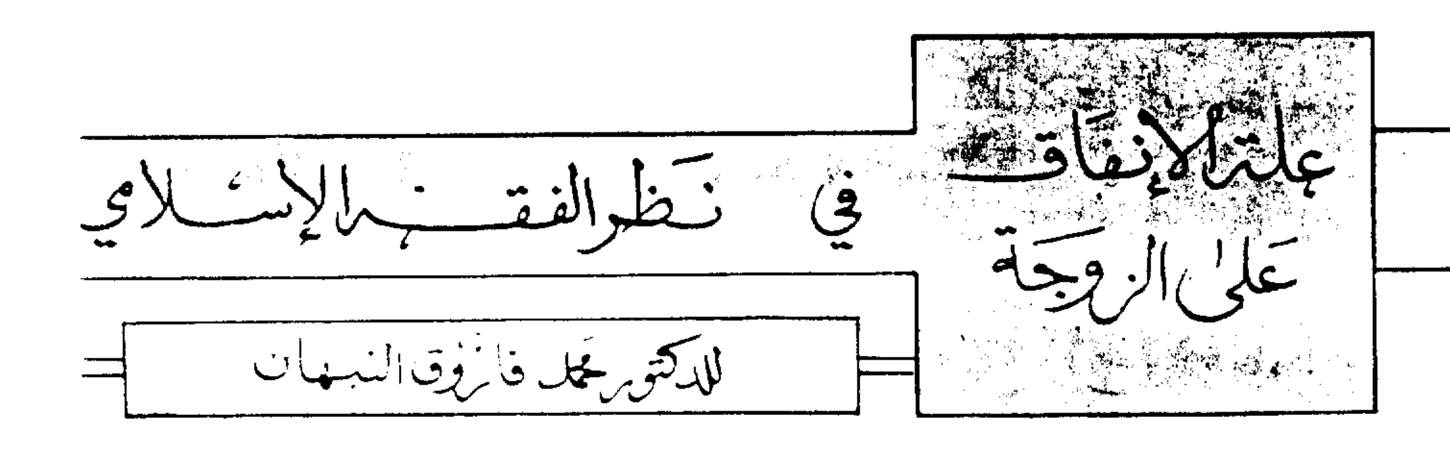
على الانسان، في حياته وحريته وكرامته فلا يمكن أن يكون من الاسلام، والجيل المؤتمن على الاسلام هو الجيل القادر على أن يستخرج من النصوص الشرعية ما جاءت تلك النصوص لإقراره وحمايته من إقرار حقوق انسانية وحماية فضائل اجتماعية ومطاردة مظالم تهدد أمن المجتمع واستقراره.

والثقافة الاسلامية هي الثقافة التي تجسد قيم الاسلام الخالدة في تنقية المعتقدات من الخرافات والأساطير وتحرير الانسان من الخوف والظلم والتبعية والجهل، فإذا اسهمت الثقافة في تحرير الانسان فهي ثقافة اسلامية أصيلة، وإذا لم تسهم الثقافة في تحقيق ذلك فهي ثقافة بعيدة عن ثقافة الاسلام.

وادعو الله تعالى أن يلهمنا رشدنا فيما نكتب ونقول، وإن يجعل عملنا خالصا لوجهه، يخدم الانسان، ويسهم في رقيه.

والله الموفق لكل خير.


مقالات علمية
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



وضع الإسلام نظاما متكاملا للأسرة، يقوم على أساس التعاون والتكافل، لكي تكون الأسرة الخلية المتماسكة التي يتكون منها المجتمع الإسلامي.

وعقد الزواج هو العقد الذي يتم بين رجل وامرأة لتأسيس أسرة، تساهم في بناء المجتمع، وبمقتضى ذلك العقد يترتب على كل من الزوجين مسؤوليات قانونية وأخلاقية وإنسانية. وحدد التشريع الإسلامي تلك المسؤوليات ووضع قواعد دقيقة لعقد الزواج، وبين أركانه وشروطه، وما يترتب عليه من حقوق زوجية، كما وضع أحكاما دقيقة لكيفية إنهاء عقد الزواج عن طريق الطلاق، أو الخلع، أو عن طريق القضاء.

ونظام الأسرة في الفقه الإسلامي متكامل في أحكامه، يحقق التوازن في توزيع الحقوق، ويقيم العلاقة الزوجية على أساس يكفل لكل من الزوجين حقه في الأمن النفسي والأمن المادي، وأعطى لكل منهما الحق في مراجعة قراره إذا تبين لأي منهما استحالة الحياة الزوجية، ويخضع كل ذلك لنظام دقيق.

ومن أهم حقوق الزوجة على زوجها أن ينفق عليها بما يكفل لها الاطمئنان النفسي. والإنفاق واجب على الزوج بمقتضى عقد الزواج. والنفقة هي الحق المادي الثاني بعد المهر، وتشمل النفقة كل ما تحتاج إليه الزوجة من طعام، وكسوة، ومسكن، وفرش، وخدمة، ويخضع كل ذلك لما أقره العرف من مسؤوليات مادية.

دليل مشروعية الانفاق :

والدليل على وجوب نفقة الزوجة على الزوج ما يلي :

أولا : القرآن الكريم :

قال تعالى : ﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف ...﴾ (*)، والآية واضحة في ثبوت حق النفقة على الزوج، لأن الولد ينسب إليه، وقال تعالى : ﴿اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن ...﴾ (**)، والآية توجب النفقة والإسكان على الزوج للمطلقة أثناء مدة العدة، والأمر هنا للوجوب، وتشمل النفقة الطعام والشراب والمسكن.

ثانيا : السنة الشريفة :

أحاديث النفقة كثيرة، وأهمها قول النبي ﷺ في حجة الوداع : «اتقوا الله في النساء، فإنهن عوان عندكم، لا يملكن لأنفسهن شيئا، ولهن عليكم كسوتهن ورزقهن بالمعروف».

وروى البخاري ومسلم أن رسول الله ﷺ قال لهند بنت عتبة امرأة أبي سفيان : «خذي من مال أبي سفيان ما يكفيك وولدك بالمعروف».

ثالثا : الاجماع :

أجمعت الأمة الإسلامية على أن نفقة الزوجة واجبة على زوجها، وإذا امتنع الزوج عن الانفاق يجبره القاضي على ذلك.

وتشمل النفقة الواجبة على الزوج كل ما تحتاج إليه الزوجة من طعام وكسوة وسكن وعلاج، وما جرى عليه العرف في ذلك المجتمع، بحيث تكون الزوجة في موطن الكفاية والاطمئنان.

وتختلف نفقة الزوجة عن نفقة الأقارب من وجوه عدة.

أولا : تثبت نفقة الزوجة بسبب الزوجية، وتثبت نفقة القرابة بسبب القرابة والرحم. والزوجية توجب النفقة في جميع الأحوال سواء كانت الزوجة غنية أم فقيرة، والقرابة توجب النفقة في بعض الأحوال عند وجود حاجة وعجز في المنفق عليه ويسر في المنفق، فإذا لم يكن المنفق ميسورا فلا تجب عليه، وإذا لم يكن القريب محتاجا فلا تجب له.

---

*) سورة البقرة/233.

**) سورة الطلاق/6.

ثانيا : قرر الفقهاء أن علة وجوب النفقة بالنسبة للزوجة هو الاحتباس، وعلة وجوب النفقة بالنسبة للأقارب هو الحاجة والعجز بالنسبة لغير الأصول.

رأي العلماء في علة النفقة على الزوجة :

ذهب الفقهاء إلى الفقهاء إلى أن السبب في وجوب النفقة للزوجة على زوجها هو العقد الصحيح، لأن العقد الصحيح يوجب على الزوجة أن تنتقل إلى بيت زوجها، وهي مكلفة بعد الانتقال بالقيام بما تتطلبه الحياة الزوجية من رعاية الزوج وإعداد البيت والإشراف عليه ورعاية الأولاد، وكل ذلك يفرض على الزوجة أن تخصص وقتها كله لمصلحة الزوج.

ومن الأصول العامة في الفقه الإسلامي أن كل فرد احتبس بحق غيره ومنفعته فنفقته على من احتبس له وبناء على هذا الأصل يأخذ القاضي والمفتي أجرهما من الدولة لأنهما يعملان لخدمتها، وكل من يعمل لمصلحة الآخر فنفقته عليه، وهذا أصل معترف به في الفقه الإسلامي.

والاحتباس علة مقنعة، لأن الزوجة تعمل لصالح الزوج، وهي متفرغة له، ولا يمكن لها أن تكلف بالإنفاق على نفسها ولو كانت غنية، لأن علة الانفاق الاحتباس وليس الفقر.

ولا يتحقق الاحتباس الموجب للنفقة إلا بشرطين :

الشرط الأول : صحة عقد الزواج :

أن يكون عقد الزواج صحيحا، فلا نفقة للزوجة إذا كان العقد فاسدا، فلو عقد عليها وأنفق عليها بناء على هذا العقد ثم تبين أن العقد فاسد لثبوت رضاعة محرمة للزواج رجع عليها بما أنفق خلال مدة الاحتباس إذا أنفق بناء على قرار قضائي، وإذا لم يكن هناك قضاء لم يرجع عليها لترجيح جانب التبرع في الإنفاق.

الشرط الثاني : تحقق الاحتباس :

وتثبت النفقة الزوجية بالاحتباس، وليس بالعقد، خلافا للمهر الذي يثبت بالعقد، فالمرأة لا تستحق النفقة إلا بعد الاحتباس، وهو الانتقال إلى بيت الزوجية.

فإذا بقيت بعد العقد في بيت أبيها ولم تبد استعدادها للانتقال إلى بيت الزوجية، ولو كان ذلك لمرض، فلا نفقة لها، فإن أبدت استعدادها للانتقال إلى بيت الزوجية، إلا أنها امتنعت عن الانتقال لأنه لم يهيء لها البيت الزوجي أو لم يدفع لها كامل المهر وجبت لها النفقة، لأن عدم الانتقال كان بسبب الزوج نفسه.

ولو انتقلت إلى بيت الزوجية ثم مرضت فيه فيجب عليه النفقة، لأنها دخلت في الاحتباس، ووضعت نفسها تحت تصرفه، ولا يجوز له أن يمتنع عن الانفاق عليها، ولو تعذر انتفاعه بها.

وهكذا نلاحظ أن النفقة مرتبطة بالاحتباس، لأن الاحتباس يحقق مصلحة للزوج، فإذا تحقق الاحتباس أو امتنعت عن الانتقال إلى بيت الزوجية لسبب يعود إلى الزوج نفسه، لأنه لم يهيء لها المسكن الشرعي المناسب، أو لم يقدم لها مهرها المعجل، كان امتناعها عن الاحتباس مشروعا، وتثبت نفقتها على الزوج، بخلاف ما إذا امتنعت عن الانتقال إلى بيت الزوجية لسبب خاص بها، فلا تثبت لها النفقة، لعدم الإحتباس.

رأي المذهب الحنفي :

ذهب المذهب الحنفي إلى أن سبب وجوب نفقة الزوجة على الزوج استحقاق الحبس الثابت بالنكاح للزوج عليها، وحق الحبس الثابت للزوج عليها بسبب النكاح مؤثر في استحقاق النفقة لها عليه [1].

وأكد الكاساني في الجزء الرابع من «بدائع الصنائع» ارتباط النفقة بالحبس الثابت بالنكاح، وبناء عليه لا نفقة على مسلم في نكاح فاسد لانعدام سبب الوجوب، وهو حق الحبس الثابت للزوج عليها بسبب النكاح. ولهذا تجب النفقة في عدة النكاح الصحيح، ولا تجب النفقة في عدة النكاح الفاسد، لأن حق الزوج ثابت بالاحتباس في العقد الصحيح دون الفاسد، وكذلك في جميع أنواع العدة بعد زواج صحيح، لأن الغاية من النفقة في العدة هي الصلة والاحتباس. وتسقط النفقة إذا كانت الفرقة بسبب معصية، لأن الجاني يستحق الزجر ولا يستحق الصلة.

وشرط وجوب النفقة عند الكاساني ما يلي : [2].

تسليم المرأة نفسها إلى الزوج وقت وجوب التسليم والمراد بالتسليم التخلية وهي أن تخلي بين نفسها وبين زوجها برفع المانع من وطئها أو الاستمتاع بها .. فإذا لم يوجد التسليم على هذا الوجه فلا نفقة لها، وإذا لم ينقلها ولم يطالبها بالنقلة وهي لا تمنع نفسها منه وطلبت النفقة فلها الحق فيها لوجود سبب الوجوب وهو استحقاق الحبس وشرطه وهو التسليم، لأن الزوج ترك حق نفسه في النقلة مع إمكان الاستيفاء فلا يبطل حقها بخلاف ما إذا طالبها بالنقلة فامتنعت ويفرق بين حالتين [3].

1) انظر «بدائع الصنائع»، ج 4، ص 16.
2) نفس المصدر، ج 4، ص 18.
3) نفس المصدر، ج 4، ص 19.

ـــ إذا كان امتناعها بحق كالامتناع لاستيفاء مهرها العاجل فلها النفقة، وكذلك لو امتنعت بالانتقال إلى دار منصوبة فهذا امتناع بحق وتثبت لها النفقة.

ـــ إذا كان امتناعها بغير حق فلا تجب لها النفقة، وتعتبر ناشزا.

ويستوي في استحقاق نفقة الزوجية الزوجة الموسرة والمعسرة، لأنهما مستويتان في سبب الاستحقاق، ولأن هذه النفقة تشبه «**الأعواض**»[4] ويستوي فيها الغني والفقير، كنفقة القاضي والمضارب، وتجب هذه النفقة من غير قضاء القاضي إلا أنها لا تصير دينا في الذمة إلا بقضاء القاضي.

والنشوز في النكاح أن تمنع الزوجة نفسها من الزوج بغير حق وتخرج من منزله بغير إذنه.

وحكم الناشز سقوط نفقتها لأنها فوتت تسليم نفسها لزوجها بسبب منها لأنها خرجت من منزله، ولم تعد بخروجها محتبسة لصالحه، وفوات الاحتباس يسقط النفقة.

فإذا بقيت في منزل الزوجية ومنعت نفسها من زوجها فلا تسقط نفقتها لاستمرار الاحتباس واستمرار الانتفاع بها في منزل الزوج[5].

رأي المذهب المالكي :

ذهب الفقه المالكي إلى وجوب نفقة الزوجة على زوجها بثلاثة شروط :

الأول : قيام الزوجية واستمرارها.

الثاني : عدم النشوز من الزوجة.

الثالث : أن يكون كل من الزوجين من أهل الاستمتاع، وذلك بأن يكون الزوج بالغا وأن تكون الزوجة ممن يستمتع بمثلها. فإن تعذر الاستمتاع لعدم بلوغ الزوج أو عدم امكان الوطء بسبب صغر الزوجة فلا نفقة لها، لانعدام الاستمتاع، ولا تستحق العوض .. [6].

ولا تلزم الزوج المعسر نفقة زوجته لقوله تعالى : ﴿لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها سيجعل الله بعد عسر يسرا﴾ [*] فإن أيسر بعد ذلك فلا تطالبه بما أنفقت على

---

4) نفس المصدر، ج 4، ص 12.

5) نفس المصدر، ج 4، ص 22.

6) انظر «المنتقى شرح الموطأ» لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي المتوفى سنة 494 هـ، الجزء الرابع، ص 126، الطبعة الأولى بمطبعة السعادة.

*) سورة الطلاق/7.

نفسها حال إعساره، لأن هذا الحق يتعلق بالمال ولا يتعلق بالذمة، فلا يلزمه إذا أيسر [7].

وتسقط النفقة عن الزوج في حالة الطلاق البائن، لامتناع الاستمتاع، وتستمر النفقة خلال مدة الحمل من أجل الحمل لا من أجل الزوجية.

وهناك رأيان في المذهب المالكي في سبب وجوب النفقة :

الأول : النفقة في مقابل التمكين من الاستمتاع دون ملكه، فإذا عدم التمكن لم تجب النفقة ..

الثاني : النفقة في مقابل الاستباحة فمتى كان الاستمتاع مباحا وجبت النفقة ولا تسقط بمنع النكاح كما لا تسقط نفقة العبد الآبق .. [8].

وركز الشيخ محمد بن عرفه الدسوقي في حاشيته على «الشرح الكبير» في الجزء الثاني منه على ارتباط النفقة بتمكين الزوجة زوجها من نفسها، ويشترط فيها أن تكون مطيقة للوطء، وألا يكون هناك مانع من الوطء كعيب من عيوب المرأة المانعة من ذلك الوطء.

وفرق ابن عرفة بين حالتين : [9].

الحالة الأولى : الزوجة المدخول بها، وتجب لها النفقة.

الحالة الثانية : الزوجة غير المدخول بها، ويشترط فيها ثلاثة شروط :

1 ـــ السلامة من المرض.

2 ـــ بلوغ الزوج.

3 ـــ إطاقة الزوجة للوطء.

واشترط اللقاني لثبوت النفقة للزوجة أن تتوفر الشروط الثلاثة المذكورة [10].

رأي المذهب الشافعي :

اعتبر الرملي الشافعي في كتابه «نهاية المحتاج» أن نفقة الزوجة في مقابلة التمكين من التمتع، وتجب في كل يوم، من طلوع الفجر. وناقش الرملي ما جاء عن الأسنوي فيما لو حصل التمكين عند الغروب، فإنه يجب لها عندئذ قسط ما بقي من غروب

7) انظر نفس المصدر، ج 4، ص 126.
8) نفس المصدر، ج 4، ص 128.
9) حاشية ابن عرفة على «الشرح الكبير»، ج 2، ص 451 ـــ 452، الطبعة الأولى سنة 1328 هـ.
10) نفس المصدر، ج 2، ص 452.

تلك الليلة إلى الفجر دون ما مضى من الفجر إلى الغروب ثم تستقر بعد ذلك من الفجر دائما .. [11].

وتجب النفقة في نظر فقهاء المذهب بالتمكين التام، فلو أن التمكين كان ناقصا كما إذا أمكنته ليلا فقط أو في دار مخصوصة فلا نفقة لها. وقال الأسنوي «لو حصل التمكين وقت الغروب فالقياس وجوبها بالغروب». وفسر الرملي ذلك أن مراده بالوجوب هو القسط، فلو حصل ذلك وقت الظهر فينبغي وجوبها كذلك من حينئذ. والمراد بالقسط توزيعها على الليل والنهار فتحسب حصة ما مكنته من ذلك وتعطاها. وتسقط نفقة اليوم بليلته بنشوز لحظة، ولا توزع على زماني الطاعة والنشوز لأنها لا تجزأ [12].

ولا تجب النفقة عندهم بالعقد كما هو الأمر في المهور، لأن العقد لا يوجب مجهولا، خلافا لرأي قديم، فإن مكنته من نفسها ولم يستجب لها، فالنفقة ثابتة لها، لتحقق التمكين، ولا تسقط النفقة بتقصير الزوج [13].

وتسقط المؤن كلها بالنشوز [14] وهو خروج المرأة من طاعة زوجها. ولو جهل نشوزها فأنفق رجع عليها إن كان يخفى عليه ذلك. ومن النشوز خروج المرأة من مكان إقامتها في منزلها بغير إذن زوجها مع الظن بغير رضاه، لأن للزوج حق الحبس في مقابلة المؤن، ويعتمد العرف في تحديد معنى الخروج المعبر عن النشوز [15].

رأي المذهب الحنبلي :

ذكر ابن المنذر وغيره في سبب نفقة الزوجة على زوجها أن المرأة محبوسة على الزوج، وهذا يمنعها من التصرف والاكتساب، فلابد من أن ينفق عليها كالعبد مع سيده [16].

وإذا سلمت نفسها إلى الزوج على الوجه الواجب عليها فلها عليه جميع حاجتها من مأكول وملبوس ومسكن.

ومقدار النفقة الكفاية، وذهب مذهب أحمد إلى أن المعيار في الكفاية هو حال

11) انظر «نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج» للرملي المتوفى سنة 1004 هـ، الجزء السابع، ص 177 ــ 178، نشر المكتبة الإسلامية.

12) نفس المصدر، ص 191.

13) نفس المصدر، ص 192.

14) نفس المصدر، ص 191.

15) المصدر السابق، ص 195.

16) انظر «المغني» لابن قدامة المتوفى سنة 620 هـ، الجزء التاسع، صفحة 230.

الزوجة، لأن النفقة واجبة لدفع حاجتها فكان الاعتبار بما تندفع به حاجتها دون حال من وجبت عليه [17].

وقال ابن قدامة أن المرأة إذا رضيت بالمقام مع زوج معسر لم يلزمها تمكينه من الاستمتاع بها لأنه لم يسلم إليها عوضه فلم يلزمها تسليمه، ولو كانت موسرة لم يكن له حبسها لأنه إنما يملك حبسها إذا كفاها المؤونة وأغناها عما لابد لها منه ولحاجته إلى الاستمتاع الواجب عليها فإذا انتفى الأمران لم يملك حبسها.

وقال في ذلك : [18].

«إذا رضيت بالمقام مع ذلك لم يلزمها التمكين من الاستمتاع لأنه لم يسلم إليها عوضه فلم يلزمها تسليمه كما لو أعسر المشتري بثمن المبيع لم يجب تسليمه إليه، وعليه تخلية سبيلها لتكتسب لها وتحصل ما تنفقه على نفسها لأن في حبسها بغير نفقة إضرارا بها. ولو كانت موسرة لم يكن له حبسها لأنه إنما يملك حبسها إذا كفاها المؤونة وأغناها عما لابد لها منه ولحاجته إلى الاستمتاع الواجب عليها، فإذا انتفى الأمران لم يملك حبسها».

ونقل ابن قدامة أيضا عن ابن المنذر :

«هذه نفقة وجبت بالكتاب والسنة والاجماع ولا يزول ما وجب بهذه الحجج إلا بمثلها، ولأنها عوض واجب فأشبهت الأجرة وفارق نفقة الأقارب فإنها صلة يعتبر فيها اليسار من المنفق والإعسار ممن تجب له» [19].

وقال ابن قدامة المقدسي في كتابه «الشرح الكبير على متن المقنع» :

«إذا بذلت المرأة تسليم نفسها وكانت ممن يوطأ مثلها أو يتعذر لمرض أو حيض أو رتق لزم زوجها نفقتها سواء كان الزوج صغيرا أو كبيرا يمكنه الوطء أو لا يمكنه».

واستدل على هذا الرأي بالحديث «اتقوا الله في النساء فإنهن عوان عندكم أخذتموهن بأمانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله، ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف» رواه مسلم [20].

وحجة من قال بهذا الرأي أن الاستمتاع ممكن ولا تفريط من جهة المرأة وقد

17) نفس المصدر، ص 231.

18) المصدر السابق، ص 249.

19) نفس المصدر، ص 250.

20) انظر «الشرح الكبير» لابن قدامة المقدسي، الجزء التاسع، الصفحة 251، نشر المكتبة السلفية.

سلمت نفسها تسليما صحيحا، فوجبت لها النفقة، و المرأة عندما تسلم نفسها ولو كان الزوج عنينا أو مجبوبا أو مريضا فيجب لها النفقة لأن التمكين تم من جهتها، وتعذر من جهة الزوج [21].

والنفقة تجب بالتمكين من الاستمتاع ولا يتصور ذلك مع تعذر الاستمتاع، فإذا بذلت نفسها في وقت غياب الزوج لا تستحق النفقة لأن البذل تم في حال لا يمكنه التسليم فيه، فإذا أبلغه الحاكم بذلك وامتنع من التسليم وجبت لها النفقة [22].

ولا تستحق النفقة إذا سلمت نفسها لزوجها في مكان دون آخر كما إذا قالت له اسلم لك نفسي في منزلي دون غيره إلا أن تكون قد اشترطت عليه ذلك، لأن التسليم يجب أن يكون كاملا.

رأي المذهب الظاهري :

قال ابن حزم :

«ينفق الرجل على امرأته من حين يعقد نكاحها دعى إلى البناء أو لم يدع ولو أنها في المهد، ناشزا كانت أو غير ناشز، غنية كانت أم فقيرة، ذات أب كانت أم يتيمة، بكرا أو ثيبا، حرة كانت أو أمة، على قدر ماله، فالموسر خبز الحواري واللحم وفاكهة الوقت ...» [23].

وقال قوم : لا نفقة للمرأة إلا حيث تدعى إلى البناء بها وهذا قول لم يأت به قرآن ولا سنة ولا قول صاحب ولا قياس ولا رأي له وجه، ولا شك في أن الله عز وجل لو أراد استثناء الصغيرة والناشز لما أغفل ذلك حتى بينه له غيره [24].

قال أبو محمد :

«والعجب كله استحلالهم ظلم الناشز في منع حقها من أجل ظلمها للزوج في منع حقه، وهذا هو الظلم بعينه والباطل صراحا».

الاتجاهات العامة للفقهاء في نفقة الزوجة

لو تتبعنا آراء الفقهاء في سبب الانفاق لوجدنا أن آراءهم مختلفة، وتمثل اتجاهات فقهية متباينة، ويمكننا أن نحدد أسباب النفقة كما وردت في المذاهب المختلفة بما يلي :

21) نفس المصدر، ص 253.

22) نفس المصدر، ص 255.

23) انظر «المحلى» لابن حزم، الجزء العاشر، ص 88، الطبعة المنيرية.

24) نفس المصدر.

الاتجاه الأول : وجوب النفقة بالاحتباس.

وهذا الاتجاه واضح فيما ذهب إليه فقهاء المذهب الحنفي، فالاحتباس أمر يتطلبه عقد الزواج، لأن الزوج يحتاج إلى رعاية شؤونه وشؤون أطفاله، وهي مسؤولية جسيمة، وتحتاج إلى تفرغ من الزوجة، وهذا التفرغ يمنعها من الاكتساب، ولهذا يطالب الزوج بالانفاق على زوجته من تاريخ احتباسه لها في منزل الزوجية، فإذا لم تنتقل الزوجة إلى منزل الزوجية لسبب خاص بها فلا نفقة لها، لأن الزوج لا يكلف بالانفاق عليها قبل أن تنتقل إلى بيته. ويختلف الأمر لو امتنعت عن الانتقال إلى بيت الزوجية لسبب خاص بالزوج، كما إذا لم يعد لها المنزل الزوجي الصالح للإقامة فيه، أو لعدم استكمال إجراءات الانتقال أو لعدم قيامه بما يجب عليه نحو زوجته من حقوق مادية كالمهر المعجل. وعدم انتقال الزوجة في جميع تلك الحالات لا يسقط حقها في النفقة، لأنها في حالة الاستعداد للانتقال إلى بيت الزوجية وبالرغم من عدم احتباسها في منزل الزوجية فإنها تعتبر في حكم المحتبسة وتجب لها النفقة.

والاحتباس هنا يتضمن ألا تمتنع الزوجة من تمكين زوجها من نفسها، فإن احتبست في منزله ولم تمكنه من نفسها فمقتضى القياس أن لا تستحق النفقة لأن من لوازم الاحتباس التمكين من الوطء، ولو أخذنا بمفهوم الاحتباس المانع من الاكتساب لوجبت لها النفقة بمجرد الانتقال إلى منزل الزوجية، سواء مكنته من نفسها أو لم تفعل، لأن علة الانفاق هو الاحتباس وليس الاستمتاع.

ولهذا فإن كلمة الاحتباس تحتاج إلى توضيح، من حيث ارتباط الاحتباس بالتمكين من الاستمتاع، ويبدو من كلام الكاساني أن المراد بالاحتباس هو التخلية وهي أن تخلي بين نفسها وبين زوجها، ولا نفقة مع عدم التخلية.

الاتجاه الثاني : وجوب النفقة بالاستمتاع.

وهذا الاتجاه واضح فيما ذهب إليه علماء الفقه المالكي، وهو واضح فيما ذهب إليه علماء الشافعية، ويبدو أن هناك رأيا آخر للمذهب الشافعي لا يربط النفقة بالتمكين من الاستمتاع [26].

وعلماء الفقه المالكي يرون أن النفقة الزوجية مرتبطة بتمكين المرأة زوجها من الاستمتاع بها، ويشترط في المرأة أن تكون مطيقة للوطء، وألا يكون هناك من العيوب

25) انظر «بدائع الصنائع»، ج 4، ص 19.

26) انظر «بداية المجتهد» لابن رشد، ج 2، ص 54.

ما يمنع الوطء، فإن كانت صغيرة فلا نفقة لها لعدم إمكان الوطء، وإذا كان هناك عيب من عيوب المرأة المانعة من الوطء فلا نفقة لها أيضا.

وبناء على هذا الربط بين النفقة والوطء اشترط فقهاء المالكية أن يكون كل من الزوجين من أهل الاستمتاع، فالزوج يشترط فيه أن يكون بالغا، والمرأة يشترط فيها أن تكون ممن يستمتع بمثلها مع إمكان الوطء، ولا تستحق المرأة النفقة في حالات عدم إمكان الاستمتاع، لأن النفقة تعطي معنى العوض.

وقال أبو الوليد الباجي في كتابه «المنتقى شرح الموطأ» ما يلي :

«تجب النفقة على الزوج الحر لزوجته الحرة ما دامت الزوجية بينهما باقية. ولم يكن من قبلها نشوز، وذلك إذا دخل بها أو دعى إلى الدخول بها وكانا جميعا من أهل الاستمتاع، وهو أن يكون الزوج بالغا وتكون هي ممن يستمتع بمثلها، ويمكن وطؤها، وإن لم تبلغ، فإن كان الزوج ممن لم يبلغ أو كانت هي ممن لا يمكن وطؤها لصغرها فلا نفقة لها خلافا للشافعي في ترك اعتبار ذلك في أحد قوليه، ووجه ذلك أن الاستمتاع غير متأت منها فلم تستحق العوض من النفقة كالمطلقة البائنة» [27].

وهنا نجد أنفسنا أمام تساؤل ملح حول طبيعة العلاقة بين الزوجين، وحول مفهوم عقد الزواج وغاياته وأهدافه، ولا شك أن الانجاب من أهم أهداف الحياة الزوجية، ولا يتم الانجاب إلا عن طريق الوطء، فالوطء إذن أمر ضروري، ولا تستقيم الحياة الزوجية إلا به، ولذلك يفسخ العقد في حالات العيوب المانعة من الوطء.

ومع هذا فإننا عندما نربط النفقة الزوجية بالوطء نضعف الروابط الزوجية الأخرى التي تجعل الحياة الزوجية بحد ذاتها هدفا مباشرا لعقد الزواج، والوطء أمر طبيعي، وهو مباح بمقتضى عقد الزواج، إلا أن عقد الزواج أعم في غاياته ومقاصده.

ولو ارتبطت النفقة بالوطء والاستمتاع لاستحالت الحياة الزوجية إلى معاوضات ومبادلات ليست مستحبة في مجال العلاقات الإنسانية، فالنفقة واجبة لحاجة الزوجة إليها، ولأن الزوج هو المكلف بالمسؤولية المادية، لأنه المكتسب، والمرأة في حالة الاحتباس لمصلحة الزوج ليست مؤهلة للاكتساب، وهي محتاجة لنفقة ثابتة توفر لها حاجاتها المادية التي جرى العرف عليها.

---

(27) نظر «المنتقى شرح الموطأ» للباجي، ج 4، ص 126.

الاتجاه الثالث : وجوب النفقة بالعقد.

وهذا الاتجاه ذهب إليه ابن حزم في كتابه «المحلى»، وقال في ذلك :

«وينفق الرجل على امرأته من حين يعقد نكاحها دعى إلى البناء أو لم يدع ولو أنها في المهد، ناشزا كانت أو غير ناشز، غنية كانت أو فقيرة، ذات أب كانت أو يتيمة، بكرا أو ثيبا، حرة كانت أو أمة على قدر ماله» [28].

واستدل على رأيه بقول النبي ﷺ في النساء «ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف» وهذا يوجب لهن النفقة من حين العقد، ورد على من قال بعدم وجوب النفقة إلا حيث تدعى إلى البناء بها بأن هذا القول «لم يأت به قرآن ولا سنة ولا قول صاحب ولا قياس ولا رأي له وجه» [29] كما رد على من اشترط لوجوب النفقة عدم النشوز، وأثبت النفقة للناشز واعتبر منعها من النفقة ظلما لها.

ويبدو أن ابن حزم أراد أن يربط النفقة الزوجية بالعقد، فإذا تم العقد ترتبت عليه آثاره، ومن أهم آثاره أن يدفع الزوج مهر زوجته وأن يقوم بالانفاق عليها، فالنفقة تجب بالعقد، ويطالب كل من طرفي العقد بتنفيذ الالتزامات التي يوجبها العقد، فالمعاشرة الجنسية أمر طبيعي، ويجب على كل من الزوجين أن يقوم بواجبه نحو الآخر في توفير أسباب الاستقرار المادي والنفسي، وكلمة الاستمتاع ليست دقيقة، فالمرأة والرجل يتبادلان العطاء، وكل منهما يعطي للآخر، ومن واجب كل منهما أن يمكن الآخر من تحقيق غايته.

ولا يجوز أن نفترض أن الحياة الزوجية تحكمها معايير التبادل، وكل من الزوجين يمسك عن الآخر ما يملكه، فالمرأة تمسك نفسها والرجل يمسك ماله، إلى أن يتم الاذعان، بعد مفاوضات قاسية.

وأظن أننا بحاجة إلى أن نعطي لمفاهيم الزواج أبعادها الإنسانية، وأن نسمو بنظرة الإسلام لكل من الزوجين، لكي تكون المفاهيم مجسدة القيم الإسلامية، مدعمة فكرة المودة والمحبة، داعية إلى أن يبذل كل من الزوجين عطاءه الإنساني نحو الآخر، لكي يكون الزواج مؤسسة اجتماعية خالية من العنف والإكراه والإذلال، وقائمة على أساس الإحترام المتبادل بين الزوجين، وكل فرد منهما يسعى في توفير أسباب السعادة للآخر.

---

28) انظر «المحلى» لابن حزم، ج 10، ص 88.

29) انظر نفس المصدر.

إن موضوع الانفاق على الزوجة في الفقه الاسلامي لا تخفى أهميته، سواء من الناحية النظرية أو من الناحية العملية. لذا نرى بأن هذا الموضوع، وغيره من المواضيع المتعلقة بالأسرة، ينبغي أن يجري التعامل معها، من خلال قوانين الأحوال الشخصية، ضمن المنظور التالي :

مسؤولية قوانين الأحوال الشخصية :

تنطلق مسؤولية قوانين الأحوال الشخصية في صياغتها لأحكام الأسرة في إيجاد تصورات ممكنة التطبيق في المجتمعات الإسلامية في العصر الحديث، فالعلاقات الأسرية متغيرة، ومفاهيم الحياة الزوجية ليست واحدة، فالمجتمعات المختلفة تضع لنفسها قيما وتقاليد تلبي حاجاتها الاجتماعية وتنسجم مع ظروفها الاقتصادية، فالعلاقات الأسرية في المجتمعات البدوية ليست متماثلة مع العلاقات الأسرية في المجتمعات الحضرية، وتتفاوت التقاليد الأسرية في ظل المجتمع الواحد وفي المدينة الواحدة، وتسهم البيئة الاجتماعية في تكوين تصورات فكرية تلائم تلك البيئة والتقاليد وليدة تلك التصورات التي تنمو مع الزمن نتيجة تفاعل المصالح الاجتماعية مع الحاجات الاجتماعية، وهذا التفاعل يأخذ بالاعتبار القيم الدينية والأخلاقية، إلى أن تكتمل في النهاية معالم الاختيارات الاجتماعية التي تصبح مع استمرار التمسك بها والحرص عليها قيما وتقاليد ثابتة، لا يمكن للمجتمع أن يخرج عنها أو يتجاوزها في سلوكه.

ومهمة قوانين الأحوال الشخصية شاقة وعسيرة، لأنها تحرص على إيجاد تلك العلاقة الحية بين القيم الدينية الثابتة والحاجات الاجتماعية المتجددة، والعلاقة ليست متناقضة وإنما هي متكاملة، فالحكم الديني يمثل الإطار العام للمفهوم الأخلاقي الذي يجب أن يكون في موطن الرعاية، والحاجات الاجتماعية تتحرك في إطار ذلك الإطار العام، ملبية تطلعات إنسانية لمجتمع متطور، واضعة حول حركته سياجا من الحماية لكي لا يضل طريقه في بحثه عن مصالحه.

وإذا عجزت قوانين الأحوال الشخصية عن الاهتداء إلى القيم الأصلية التي تقوم عليها الأحكام الشرعية ضلت طريقها، والتبست عليها السبل، وتجاهلت عنصر الزمان كعامل أساسي في تحديد المفاهيم الاجتهادية، فالرؤية الاجتهادية وليدة عصر معين، وتلبي حاجة اجتماعية قائمة، وتعالج قضايا مطروحة أمامها في ميدان الواقع، سواء من

خلال التتبع للمفاهيم الاجتماعية المؤثرة في أنواع السلوك، أو من خلال المشكلات اليومية التي يعالجها القضاء.

وأول ما يجب أن تحرص عليه قوانين الأحوال الشخصية ما يلي :

أولا : الالتزام بالأحكام والمقاصد الشرعية.

وهذا القيد يعطي للقانون أصالته الإسلامية، فالقانون الذي لا يجسد القيم الإسلامية الثابتة لا يمكن اعتباره إسلاميا، وإذا انتفت هذه الخاصية الأساسية فيه فقد قيمته الاجتماعية، واستخف المجتمع به، ورفض الاحتكام إليه، وتجاوزه الناس في سلوكهم، وليس هناك أقسى على القانون من أن يفقد ثقة المجتمع بعدالة أحكامه وقدسية مصادره.

والمجتمعات التي تفقد صلتها الروحية بقوانينها تعاني الكثير من أنواع الفوضى، وتسود فيها قيم باطلة وتقاليد جائرة، وتضعف سلطة القانون على الناس، ويفقد أثره في الاقناع والاصلاح..

ثانيا : تجسيد روح التشريع الإسلامي.

وهذا هدف كبير الأهمية، وواسع الأثر في التعبير عن قيم العدالة، ولا يمكن أن يحقق المشرع الوضعي هذا الهدف إلا بعد أن يكون مستوعبا لكل أحكام التشريع مالكا لناصية الملكة الفقهية التي تمكنه من الاحساس بمفاهيم العدالة وقيم التعامل.

وتبرز روح التشريع من خلال القراءة المتأنية الواعية لنصوص القرآن الكريم، ودراسة السنة والسيرة النبوية، وهي التفسير الحي للقرآن الكريم. ولابد من ربط الموقف بأسبابه ودوافعه، فإذا جهل الفقيه وهو المكلف بالفهم روح النص، والدوافع التي أدت إليه، فسر النص بما يناقض رح التشريع الإسلامي، ومن اليسير علينا أن نكتشف الكثير من الأحكام الفقهية التي حفلت بها كتب المتأخرين من الفقهاء، وهي مناقضة كل المناقضة لروح الإسلام، ويصعب على أي مسلم أن يدافع عن تلك الأحكام التي بناها الفقهاء بناء على أقيسة ليست دقيقة ومعايير ليست مسلمة.

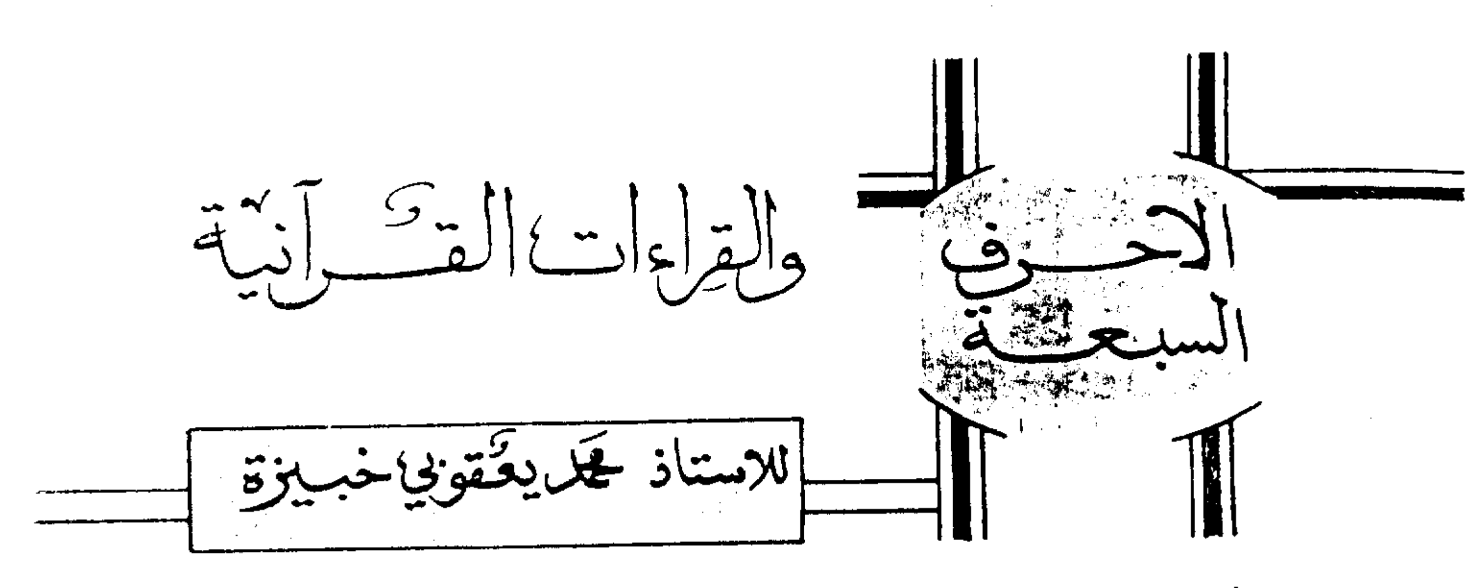
وما أكثر ما تمثله تلك الأحكام من أعباء ثقيلة على أصحاب المعرفة من الذين يحسنون الفهم، فالقياس الخاطيء يبرز أثره في مجال التطبيق، لأنه يؤدي إلى إقرار أحكام مناقضة لروح التشريع.

ثالثا : تحقيق المصالح الاجتماعية.

لا يمكن لأي قانون أن يتجاهل مصالح الناس، والقانون الذي يتجاهل المصالح الاجتماعية سرعان ما يتجاهله المجتمع ويتخطاه ويبحث عن البدائل القادرة على تلبية المصالح الاجتماعية. وقوانين الأحوال الشخصية شديدة الصلة بحياة الناس وقضاياهم، لأن أحكامها تمس الأسرة مباشرة، وتنظم العلاقات بين أفرادها، ويجب أن تتجسد في هذه القوانين قيم الأمة وأخلاقها ومثلها العليا، فإذا أغفلت تلك القوانين القضايا المطروحة على الناس انتشرت الفوضى في المجتمع، وسادت قيم القوة والتحكم، وسيطرت مفاهيم خاطئة. ولذلك فإن من أهم ما يجب أن يحرص عليه المشرع الوضعي الذي يكلف بإعداد قانون الأحوال الشخصية أن يتفهم جيدا طبيعة المشكلات الاجتماعية، وأن يعايش قضايا المجتمع من خلال متابعته الجادة لها، فالنظرة المثالية ليست كافية، والرؤية السطحية للمشكلات تدفع المشرع لايجاد الحلول التي تزيد في حجم المشكلات. فالمواطن العادي يعيش في بيئة تفرض عليه مواقف معينة، والمجتمعات التي تواجه مشكلات مادية تبحث عن وسائل التهرب من المسؤولية، فالزواج لا يمثل تلك النظرة المثالية التي كثيرا ما نعبر عنها من خلال مواقف مرتجلة، فالمهور والنفقات ومشكلات الطلاق قضايا جديرة بالدراسة والتعمق. وليس من اليسير على المجتمعات التي تضيق بالضروري من مطالب الحياة أن تتسامح في حق أو تتجاوز فيما يبدو لها فيه أمل في كسب أو في التخفيف من عبء، ولا يمكن لقوانين الأحوال الشخصية أن تتجاهل التطورات الاجتماعية والاقتصادية التي أوجدتها الحياة المعاصرة، في مجال العادات والتقاليد أو في مجال اتساع مطالب العيش. والمرأة اليوم ليست هي امرأة الأمس في غفلتها واستسلامها لتسلط الرجال، فقد أتاح التعليم للمرأة أن تعلم الكثير عن الحياة، وأن تطالب بقدر أكبر من حقوقها الإنسانية والمادية، فامرأة اليوم شريكة للرجل في حياة زوجية، تعطي الرجل من نفسها وعاطفتها بمقدار ما يعطيها، إن منحها الحب بادلته ذلك الحب، وإن أخلص لها الوفاء بادلته ذلك الاخلاص والوفاء بمثله، وإن تطاول عليها بكلمة جارحة لكبريائها أغضت أدبا وحياءً، ثم ردت عليه بما يحفظ لها شعورها بالكرامة. وهذه حقوق لا يمكن للإسلام أن يضن على المرأة بها، فأخلاقية الإسلام تلزم كلا من الزوجين بأن يتبادلا الاحترام والوفاء والإخلاص، ولا يمكن لقوانين الأحوال الشخصية أن تتجاهل هذه التغييرات الاجتماعية.

وإننا مطالبون بأن نقرأ من جديد نصوص القرآن والسنة، وأن نتأمل طويلا في تاريخ السيرة النبوية، وسوف نجد الكثير مما يؤكد احترام الإسلام لانسانية المرأة، فإذا وجدنا تجاوزا وظلما واستغلالا فهذا ليس من الإسلام ويتنافى مع النصوص القرآنية والتوجيهات النبوية التي أعطت للزوجة كامل حقوقها الإنسانية، وبذلك يكون الإسلام أداة للاصلاح ودعوة للتحرير، ومطلبا للمرأة تجد في هديه خلاصها من ظلم نمت مفاهيمه في ظل مجتمعات ابتعدت عن قيم الإسلام.





لقد أنزل القرآن الكريم على أحرف سبعة سجلت في مجموع المصاحف العثمانية ونقلها القراء عبر الأجيال المتتالية، مما ينقض دعوى استحداث القراءات القرآنية بعد زمن البعثة المحمدية.

ولتفصيل هذه الخلاصة فإني أعقد في هذه المقالة المباحث الأربعة التالية :

المبحث الأول : نزول القرآن على أحرف سبعة.

المبحث الثاني : تدوين الأحرف السبعة في المصاحف العثمانية.

المبحث الثالث : القراء... والقراءات القرآنية.

المبحث الرابع : نقض ادعاء استحداث القراءات القرآنية.

المبحث الأول : نزول القرآن على أحرف سبعة.

دليل نزول القرآن على أحرف سبعة :

إن نزول القرآن على أحرف سبعة قضية متفق عليها بين علماء المسلمين استنادا منهم على حديث نبوي شريف ينص على ذلك بالمنطوق الصريح، وقدروته مختلف كتب السنة عما ينيف عن العشرين من الصحابة رضي الله عنهم أجمعين.

فلقد رواه البخاري ومسلم عن ابن عباس، ورواه البخاري عن عبد الله بن مسعود، ومسلم عن عمر بن الخطاب، وعن أبي بن كعب، ورواه الترمذي عن أبي بن كعب، ورواه الامام أحمد عن عمرو بن العاص، ورواه الحاكم وابن حبان عن ابن مسعود؛ ورواه الطبري والطبراني عن زيد بن أرقم ؛ ورواه ابن جرير الطبري عن أبي هريرة. . .

كل هؤلاء الأئمة الأعلام رووه عن أولائك الصحابة الكرام بطرق وألفاظ مختلفة؛ ولكنها متقاربة وتتحد في معنى نزول القرآن على سبعة أحرف... بل إن الامام الحافظ أبا يعلى روى في سنده الكبير أن عثمان رضي الله عنه قال يوما وهو على المنبر : أذكر الله رجلا سمع النبي ﷺ قال : «إن القرآن أنزل على سبعة أحرف كلها شاف كاف» لما قام» فقاموا حتى لم يحصوا فشهدوا أن رسول الله ﷺ قال «أنزل القرآن على سبعة أحرف كلها شاف كاف»، فقال عثمان (رض) : وأشهد معهم.

ولعل هذه الجموع التي روت هذا الحديث والتي لا يمكن تواطؤها على الكذب هي التي جعلت الامام أبا عبيد بن سلام يقول بتواتره، الأمر الذي يجعلنا نقطع بصدوره عن النبي ﷺ (1).

ملاحظات مؤطرة لنزول القرآن على أحرف سبعة :

ونحن عندما نستعرض مختلف روايات حديث نزول القرآن على سبعة أحرف نسجل الملاحظات التالية :

1 ــ إن الأحرف السبعة تتعلق بالألفاظ والتلفظ لا بالمعاني، ويدل على ذلك رواية البخاري ومسلم ــ واللفظ للبخاري ــ إن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال : سمعت هشام بن حكيم يقرأ سورة الفرقان في حياة رسول الله ﷺ، فاستمعت لقراءته فإذا هو يقرأها على حروف كثيرة لم يقرئنيها رسول الله ﷺ فكدت أساوره في الصلاة، فانتظرته حتى سلم، ثم لببته بردائه ــ أو بردائي ــ قلت : من أقرأك هذه السورة ؟ قال : «أقرانيها رسول الله ﷺ، قلت كذبت فوالله إن رسول الله ﷺ أقرأني هذه السورة التي سمعتك تقرأها، فانطلقت أقوده إلى رسول الله ﷺ فقلت : «يارسول الله إني سمعت هذا يقرأ سورة الفرقان على حروف لم تقرأنيها، وأنت أقرأتني سورة الفرقان فقال رسول الله ﷺ : «أرسله ياعمر، اقرأ ياهشام» : «فقرأ هذه القراءة التي سمعته يقرأها، قال رسول الله ﷺ : «هكذا أنزلت، ثم قال رسول الله ﷺ : وإن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقرأوا ما تيسر منه» (2).

2 ــ ان الحروف السبعة كلها على اختلافها موحى بها من قبل الله تعالى لمحمد

1) انظر «الاتقان في علوم القرآن» ج : 1 ص : 108 ــ «مناهل العرفان في علوم القرآن» ــ ج : 1 ص : 142/138 ــ «مباحث في علوم القرآن» ــ القطان ــ ص 169.

2) صحيح البخاري : 152/6 ــ صحيح مسلم : 202/2 ــ أخرجه ابن الديبع الشيباني في «تيسير الوصول» ــ ج : 1 ص : 206 وقال : «أخرجه الستة»

ﷺ؛ ويدل على ذلك ما جاء في رواية البخاري ومسلم السابقة ـــ «هكذا أنزلت» وقوله «إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف» ويدل عليه أيضا رواية البخاري ومسلم عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال : رسول الله ﷺ : «أقراني جبريل على حرف فراجعته، فلم أزال أستزيده ويزيدني حتى انتهى إلى سبعة أحرف».

3 ـــ ان الأحرف السبعة كلها متلقاة عن رسول الله ﷺ؛ ويدل على ذلك ما جاء في رواية البخاري ومسلم ـــ السابقة عن عمر رضي الله عنه ـــ من قول هشام بن حكيم ـــ عندما سأل عمر بن الخطاب رضي الله عنه من أقراه سورة الفرقان ـــ «اقرأنيها رسول الله ﷺ» وإجابة عمر رضي الله عنه «فوالله ان رسول الله اقرأني هذه السورة التي سمعتك تقرأها»

كما يدل على هذا أيضا رواية الطبري والطبراني عن زيد بن أرقم قال : جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال : أقرأني ابن مسعود سورة أقرأنيها زيد بن ثابت ـــ وأقرأنيها أبي بن كعب، فاختلفت قراءتهم، فبقراءة أيهم آخذ فسكت رسول الله ﷺ وعلي كرم الله وجهه إلى جانبه فقال علي : (ليقرأ كل انسان منكم كما علم فإنه حسن جميل).

4 ـــ إنه تجوز القراءة بأي واحد من الحروف السبعة، ولا يجوز منع أحد من القراءة بأيها شاء، ما دامت كلها منزلة من الله تعالى، ومتلقاة عن رسول الله ﷺ؛ ويدل على ذلك أنه لم يرد في أية رواية من روايات الحديث تعيين حرف معين منها والنهي عما سواه، بل ان النبي ﷺ أقر كل واحد على قراءته التي سمعها منه، بل قال علي كرم الله وجهه بمحضره ومسمعه ﷺ وكما في رواية الطبري والطبراني السابقة ـــ ليقرأ كل انسان منكم كما علم فإنه حسن جميل.

ويدل عليه أيضا ما أخرجه البخاري عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنه سمع رجلا يقرأ آية سمع النبي ﷺ يقرأ خلافها قال : فأخذت بيده فانطلقت به إلى النبي ﷺ فقال : «كلاكما محسن». وما أخرجه الامام أحمد بسنده عن أبي قيس ـــ مولى عمرو بن العاص ـــ عن عمرو أن رجلا قرأ آية من القرآن فقال له عمر إنما هي كذا وكذا فذكر ذلك للنبي ﷺ فقال : «إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فأي ذلك قرأتم فلا تماروا» ـــ أي لا تشكوا ولا تجادلوا.

5 ـــ إن نزول القرآن على سبعة أحرف لم يكن شائعا في بداية الأمر بين الصحابة رضي الله عنهم ثم ذاع وانتشر بينهم وأخذ كل منهم يقرأ بالحرف الذي تلقاه

من الرسول ﷺ سماعا أو نقلا عنه حتى تواترت سائر الحروف زمن النبي ﷺ بينهم ونقلت لمن بعدهم تواترا كذلك؛ ويدل على هذا ما يستفاد من الروايات السابقة من وقوع مشادات بين الصحابة دفاعا وصيانة للقرآن أن يصيبه أدنى تغيير ولكن لما ذاع بينهم ذلك وشاع حسم ما بينهم من خلاف في هذا الشأن روى الحاكم؛ وابن حبان ـــ بسندهما ـــ عن ابن مسعود رضي الله عنه قال : أقرأني رسول الله ﷺ سورة، فرحت إلى المسجد فقلت لرجل : اقرأها، فإذا هو يقرأها حروفا ما أقرأها، فقال : أقرأنيها رسول الله ﷺ فانطلقنا إلى رسول الله ﷺ فاخبرناه؛ فتغير وجهه وقال : «إنما أهلك من كان قبلكم الاختلاف» ثم أسر إلى علي كرم الله وجهه شيئا فقال علي : «إن رسول الله ﷺ يامركم أن يقرأ كل رجل منكم كما علم». قال فانطلقنا وكل رجل يقرأ حروفا لا يقرأها صاحبه» [3].

أرجح الأقوال في معنى الأحرف السبعة

وبناء على تلكم الملاحظات السابقة فاننا نرى أن أرجح الأقوال في معنى الحروف السبعة التي نزل عليها القرآن [4] هو ما ذهب إليه أبو الفضل الرازي في «اللوائح» [5] معتمدا على استقراء سائر القراءات ـــ وهي ترجع في أساسها إلى نزول القرآن على سبعة أحرف كما سنوضح ذلك بعد ـــ متلمسا مناط الاختلاف فيما بينها في كل آية قرئت قراءات متعددة عن مختلف القراء المشهورين تواترات قراءتهم أو لم تتواتر... فوصل إلى أن الحروف السبعة عبارة عن أوجه في القراءة لا تخرج عن سبعة مهما كثر التعدد والتنوع في أداء اللفظ الواحد ومهما تعددت القراءات وطرقها ولو في الكلمة الواحدة.

فقوله تعالى : ﴿مالك يوم الدين﴾ ـــ الفاتحة : 4 ـــ ورد أنها تقرأ بطرق تبلغ العشرة، وقوله تعالى : ﴿وعبد الطاغوت﴾ المائدة : 60 ـــ ورد أنها تقرأ باثنتين وعشرين قراءة وكلمة «أف» أوصل الرماني لغاتها إلى سبع وثلاثين لغة... ومع ذلك فإن الاختلاف في كل ما سبق وغيره لا يخرج ـــ على كثرته ـــ عن وجوه سبعة، وهي :

---

3) انظر «مناهل العرفان...» ج 1 ص : 132/137

4) لقد اورد السيوطي في الاتقان ـــ النوع السادس عشر ـــ خمسة وثلاثين قولا في ذلك بعد أن قال : أنها أربعون وفصل الشيخ الزرقاني في «مناهل العرفان» أحد عشر قولا، وأورد بإيجاز تسعة أقوال اخرى... وانظر ما قاله الحافظ ابن حجر في شرحه للحديث في «فتح الباري» ج 9 ص : 23.

5) نعتمد في ذلك على تصوير الشيخ الزرقاني لمذهبه في «مناهل العرفان» ج : 1 ص : 148 وما بعدها.

1 ـ اختلاف الأسماء : كاختلافها في الافراد والتثنية والجمع، أو في التذكير والتأنيث، ومثاله : قوله تعالى : ﴿والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون﴾ المؤمنون : 8 ـ حيث قريء (لأمانتهم) بالإفراد أيضا.

2 ـ اختلاف الأفعال كاختلافها بين ماض ومضارع وأمر، ومثاله : قوله تعالى : ﴿فقالوا ربنا باعد بين أسفارنا﴾ ـ سبأ : 19 ـ بصيغة الدعاء، وقريء ﴿ربنا بعد بين أسفارنا﴾ بصيغة الأخبار.

3 ـ اختلاف وجوه الاعراب، ومثاله : قوله تعالى : ﴿ولا يضار كاتب ولا شهيد﴾ البقرة : 282 ـ قريء بفتح الراء من (يضار) على أن (لا) ناهية جازمة والفتحة لادغام المثلين وقريء بضم الراء في (يضار) على أن (لا) ناهية غير جازمة.

4 ـ الاختلاف بالزيادة والنقص، ومثاله : قوله تعالى : ﴿والليل إذا يغشى والنهار إذا تجلى وما خلق الذكر والأنثى﴾ الليل : 3/1 ـ قريء بهذا اللفظ وقريء بجر (الذكر والأنثى) عطفا على (النهار والليل) مع حذف كلمة (ما خلق).

5 ـ الاختلاف بالتقديم والتأخير ومثاله قوله تعالى : ﴿وجاءت سكرة الموت بالحق﴾. ق : 19 ـ وقريء أيضا ﴿وجاءت سكرة الحق بالموت﴾.

6 ـ الإختلاف بالإبدال، ومثاله قوله تعالى : ﴿وانظر إلى العظام كيف ننشرها ثم نكسوها لحما﴾ ـ البقرة : 259 ـ قريء (ننشزها) بالزاي، وقريء (ننشرها) بالراء. وقوله تعالى ﴿وطلح منضود﴾ الواقعة : 29 بالحاء، وقريء ـ أيضا ـ (وطلع منضود،) بالعين.

7 ـ إختلاف اللهجات، ومثاله : قوله تعالى : ﴿وهل أتاك حديث موسى﴾ طه ـ 9، قريء بالفتح والإمالة في (أتى) وفي (موسى) كما قريء بالترقيق والتفخيم والاظهار والادغام... ونحو ذلك.

وهكذا يتبين لنا أن الاحرف السبعة عبارة عن وجوه سبعة إليها ترجع سائر الاختلافات في القراءة، دون أن تلتزم هذه الوجوه السبعة في الكلمة الواحدة ولا في كل كلمة أو آية من القرآن الكريم.

وليس في نزول القرآن على سبعة أحرف ـ بهذا المعنى ـ مناقضة لقوله تعالى : ﴿أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا﴾ النساء 82 ـ وذلك لأن الاختلاف الذي تنفيه هذه الآية عن القرآن هو الاختلاف بمعنى التناقض والتدافع بين معاني القرآن وتعاليمه، أما الاختلاف الذي تثبته أحاديث نزول

القرآن على سبعة أحرف فهو اختلاف بمعنى التنويع في طرق أداء القرآن والنطق بألفاظه في دائرة محدودة لا تعدو سبعة أحرف، وبشرط التلقي فيها كلها عن رسول الله ﷺ. وإلى هذا أشار عبد الله بن مسعود رضي الله عنه بقوله : (لا تختلفوا في القرآن ولا تنازعوا فيه، فإنه لا يختلف ولا يتساقط ألا ترون أن شريعة الاسلام واحدة حدودها وقراءاتها، وأمر الله فيها واحد، لو كان في الحرفين حرف يأمر بشيء وينهى عنه الآخر، لكان ذلك الاختلاف. ولكنه جامع ذلك كله ومن قرأ قراءة فلا يدعها رغبة عنها، فإنه من كفر بحرف منه كفر به كله).

كما أنه ليس في نزول القرآن على سبعة أحرف ــ بالمعنى المتقدم ــ مناقضة لما هو مقرر من أن القرآن أنزل بلغة قريش، وذلك لأن تلك الوجوه السبعة واقعة كلها في لغة قريش، حيث أن هذه اللغة كانت مجمع لغات منتقاة من بين لغات القبائل العربية كافة بسبب أن قريش قبيل نزول القرآن كانت تنتقي ما تستملحه من لغات غيرها ــ عند التقائها بهم في مواسم الحج والعمرة وإقامة الأسواق التجارية بمكة ــ وتستعمله بعد أن تهذبه وتصقله ... حتى أصبحت لغة قريش هي أفصح لغات العرب قاطبة، تمثلت فيها سائر ألسنتهم، وأصبحت هي لغة الأدب التي يؤثرها الأدباء للتعبير عن أفكارهم وعواطفهم... ولذلك لما نزل القرآن بها لم تخرج الوجوه السبعة عما هو معهود وموجود فيها وصدق الله العظيم القائل في محكم التنزيل ﴿وإنه لتنزيل رب العالمين، نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين﴾ الشعراء : 195.

المبحث الثاني : تدوين الأحرف السبعة في المصاحف العثمانية

الدافع إلى تدوين المصاحف العثمانية

وما كاد يحل عهد عثمان رضي الله عنه حتى كان الصحابة رضي الله عنهم قد انتشروا في مختلف الآفاق التي وصلها الاسلام، فأخذ كل واحد منهم يقرأ القرآن بالحرف أو الحروف التي تلقاها من النبي ﷺ أو ممن حفظه القرآن، ويحفظ الآخرين بالوجه الذي عنده... فبرز بين الناس اختلاف في حروف الأداء ووجوه قراءة القرآن بلغ حد المشادة والتراشق بالتهم... أخرج ابن أبي داود في «المصاحف» من طريق أبي قلابة «قال لما كانت خلافة عثمان جعل المعلم يعلم قراءة الرجل والمعلم يعلم قراءة الرجل فجعل العلماء يلتقون فيختلفون حتى ارتفع ذلك للمعلمين، حتى كفر

بعضهم بعضا، فبلغ ذلك عثمان، فخطب فقال : انتم عندي تختلفون فمن نأى عني من الأمصار أشد اختلافا» [6].

ذلكم الاختلاف بين القراء في أداء الحروف التي نزل بها القرآن حدا بعثمان رضي الله عنه ــ بإشارة جمع من الصحابة ــ إلى العمل على حسم ذلك الاختلاف. فعهد إلى أربعة من خيرة الصحابة وثقات الحفاظ ــ وهم زيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعيد بن العاص، وعبد الرحمان بن الحارث بن هشام ــ بنسخ مصاحف من الصحف التي كانت عند حفصة والتي جمع فيها القرآن في عهد أبي بكر رضي الله عنه فنفذوا ما وكل إليهم حيث كتبوا نسخا من القرآن بعث عثمان رضي الله عنه بكل واحدة منها إلى أفق وأبقى لنفسه مصحفا يقرأ به، فكان كل مصحف من هذه المصاحف إماما في رجوع الناس إليه وتعويلهم عليه... ومما يدل على كل ذلك :

ــ ما اخرجه البخاري عن ابن شهاب ان انس ابن مالك حدثه : ان حذيفة ابن اليمان قدم إلى عثمان ــ وكان يغازي أهل الشام في فتح أرمينية وادريبجان مع أهل العراق، فافزع حذيفة اختلافهم في القراءة ــ فقال حذيفة لعثمان : ياأمير المؤمنين أدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى... فأرسل إلى حفصة : أن أرسلي إلينا بالصحف ننسخها في المصاحف ثم نردها إليك. فأرسلت بها إلى عثمان، فأمر زيد بن ثابت، وعبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمان ابن الحارث بن هشام، فنسخوها في المصاحف، وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة : إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش فانما نزل بلسانهم، ففعلوا؛ حتى إذا نسخوا الصحف في المصاحف رد عثمان الصحف إلى حفصة، فأرسل إلى كل أفق بمصحف مما نسخوا وأمر بما سواه من القرآن في كل صحيفة أو مصحف أن يحرق» [7].

ــ وما أخرجه ابن أبي داود ــ بسند صحيح ــ عن سويد بن غفلة قال : قال علي لا تقولوا في عثمان إلا خيرا، فوالله ما فعل الذي فعل في المصاحف إلا عن ملأ منا. قال ما تقولون في هذه القراءة ؟ فقد بلغني أن بعضهم يقول : إن قراءتي خير من قراءتك، وهذا يكاد يكون كفرا، قلنا فما ترى ؟ قال : أرى أن يجمع الناس على مصحف واحد فلا تكون فرقة ولا اختلاف، قلنا : نعم ما رأيت [8].

6) انظر : تفسير الطبري ــ ج : 1 ص 62/61 والاتقان ج : 1 ص : 79
7) انظر في صحيح البخاري 151/6 وفي «تيسير الوصول» ج : 1 ص : 210/209 وفي الاتقان» 79/1
8) الاتقان ــ ج : 1 ص : 79.

الخلاف في احتفاظ المصاحف العثمانية بالأحرف السبعة

وإذا كان الدافع إلى جمع القرآن باستنساخ مصاحف منه في عهد عثمان رضي الله عنه هو حسم داء الاختلاف الذي برز بين الناس في أداء الحروف التي نزل عليها القرآن فما هي الوسيلة التي سلكتها اللجنة المكلفة بهذا العمل إلى تحقيق ذلكم الهدف ؟ هل هي نفي وإلغاء سائر الأحرف إلا واحدا منها، أو هي الحرص على إبقاء سائر الأحرف بتدوينها وتسجيلها في مجموع المصاحف التي استنسختها ؟ لقد اختلف العلماء في ذلك على مذاهب أهمها :

1 ــ مذهب النافين لبقاء الأحرف السبعة في المصاحف العثمانية : حيث ذهبوا إلى أن تلكم المصاحف لم تشتمل الا على حرف واحد من الحروف السبعة، وقالوا : إن الأحرف السبعة كانت في صدر الاسلام أيام الرسول ﷺ وخلافة أبي بكر وعمر وصدرا من خلافة عثمان رضي الله عنهم، ثم رأت الأمة بقيادة عثمان أن تقتصر على حرف واحد من السبعة جمعا لكلمة المسلمين، فأخذت به وأهملت كل ما عداه من الأحرف الستة، ونسخت اللجنة المصاحف بهذا الحرف الذي استبقته الأمة وحده [9] ومن ذهب هذا المذهب :

ــ بن التين حيث قال : «... وجمع عثمان كان لما كثر الاختلاف في وجوه القراءة حتى قرأوه بلغاتهم على اتساع اللغات، فأدى ذلك بعضهم إلى تخطئة بعض، فخشي من تفاقم الأمر في ذلك، فنسخ تلك الصحف في مصحف واحد مرتبا لسوره، واقتصر من سائر اللغات على لغة قريش محتجا بأنه نزل بلغتهم، وإن كان قد وسع في قراءته بلغة غيرهم رفعا للحرج والمشقة في ابتداء الأمر، فرأى أن الحاجة إلى ذلك قد انتهت فاقتصر على لغة واحدة»

ــ والحارث المحاسبي يذهب نفس المذهب حيث يقول : «المشهور عند الناس ان جامع القرآن عثمان، وليس كذلك، إنما حمل عثمان الناس على القراءة بوجه واحد على اختيار وقع بينه وبين من شهده من المهاجرين والأنصار، لما خشي الفتنة عند اختلاف أهل العراق والشام في حروف القراءات. فأما قبل ذلك فقد كانت المصاحف بوجوه من القراءات المطلقات على الحروف السبعة التي نزل بها القرآن...» [10].

---

9) نفسه وانظر : «مناهل العرفان..» ج : 1 ص

10) الاتقان ــ ج : 1 ص : 80/79

ـــ وابن جرير الطبري كذلك يذهب المذهب نفسه فيقول فيما فعله عثمان : «وجمعهم على مصحف واحد وحرف واحد وحرق ما عدا المصحف الذي جمعهم عليه وعزم على كل من كان عنده مصحف مخالف المصحف الذي جمعهم عليه أن يحرقه فاستوثقت له الأمة على ذلك بالطاعة، ورأت أن فيما فعل ذلك الرشد والهداية، فتركت القراءة بالأحرف الستة التي عزم عليها إمامها العادل في تركها طاعة منها له، ونظرا منها لأنفسها ولمن بعدها من سائر أهل ملتها، حتى درست من الأمة معرفتها ـــ ونقض آثارها فلا سبيل لأحد اليوم إلى القراءة بها لدثورها وعفو آثارها وتتابع المسلمين على رفض القراءة بها، من غير جحود منها صحتها و صحة شيء منها، ولكن نظرا منها لأنفسها وسائر أهل دينها، فلا قراءة للمسلمين اليوم الا بالحرف الواحد الذي اختاره لهم إمامهم الشفيق الناصح دون ما عداه من الأحرف الستة الباقية.

فإن قال بعض من ضعفت معرفته : وكيف جاز لهم ترك قراءة أقرأهموها رسول الله ﷺ، وأمرهم بقراءتها ؟! قيل : إن أمره إياها بذلك لم يكن أمر إيجاب وفرض، وإنما كان أمر إباحة ورخصة، لأن القراءة بها لو كانت فرضا عليهم لوجبت أن يكون العلم بكل حرف من تلك الأحرف السبعة عند من يقوم بنقله الحجة، ويقطع خبره العذر، ويزيل الشك من قراءة الأمة، وفي تركهم نقل ذلك كذلك أوضح الدليل عن أنهم كانوا في القراءة بها مخيرين بعد أن يكون في نقله القرآن من الأمة من تجب بنقله الحجة ببعض تلك الأحرف السبعة.

وإذا كان ذلك كذلك لم يكن القوم بتركهم نقل جميع القراءات السبع تاركين ما كان عليهم نقله، بل كان الواجب عليهم من الفعل ما فعلوا، إذ كان الذي فعلوا من ذلك كان هو النظر إلى الاسلام وأهله، فكان القيام بفعل الواجب عليهم، فهم أولى من فعل مالو فعلوه كانوا إلى الجناية على الاسلام وأهله أقرب منهم إلى السلامة من ذلك» (11).

2 ـــ مذهب المتبثين لبقاء الأحرف السبعة كلها في مجموع المصاحف العثمانية حيث ذهبوا إلى أن الصحابة الاربعة الذين نسخوا المصاحف في عهد عثمان ـــ رضي الله عنهم أجمعين ـــ قد حرصوا على أن تكون تلك المصاحف جامعة في مجموعها لسائر الأوجه السبعة التي نزل عليها القرآن الكريم...

---

11) تفسيرا بن جرير الطبري ـــ ج 1 : ص : 65/64.

وممن ذهب هذا المذهب القاضي أبو بكر في «الانتصار» حيث قال «لم يقصد عثمان قصد أبي بكر في جمع نفس القرآن بين لوحين، وإنما قصد جمعهم على القراءات الثابتة المعروفة عن النبي ﷺ وإلغاء ما ليس كذلك (12).

اما الكيفية التي مكنت لجنة الأربعة من إبقاء هذه الأحرف السبعة التي نزل عليها القرآن شائعة بين مجموع المصاحف العثمانية ــ عند أصحاب هذا المذهب ــ فتتجلى في المنهجية التي سلكتها في استنساخ ما استنسخته من مصاحف قرآنية وتتلخص هذه المنهجية في الالتزام بالبنود التالية :

1 ــ ألا يعتبروا الوجه صحيحا إلا إذا تواتر بقراءة الجمع الغفير من الصحابة عن النبي ﷺ، حتى إنهم كانوا يتوقفون لسماع لفظها من الشخص الذي سمعها من رسول الله ﷺ مباشرة.

أخرج ابن اشتة عن أبي قلابة قال : «فكانوا إذا اختلفوا وتدارءوا في أي آية قالوا : هذه اقرأها رسول الله ﷺ فلانا ــ فيرسل إليه وهو على رأس ثلاث ــ أي ليال، كناية على بعد المسافة ــ فيقال له : كيف اقرأك رسول الله ﷺ آية كذا وكذا فيقول : كذا وكذا فيكتبونها وقد تركوا لذلك مكانا...» (13).

2 ــ عندما يتواتر وجه من الوجوه الراجعة إلى اختلاف اللهجات فقط، ويتواتر وجه آخر في اللفظ نفسه، ويقع الخلاف بين لجنة الأربعة ــ فإنهم يكتبونه بلغة قريش لأنه بها أنزل، ولأن التواتر متوافر فيها أكثر.

أخرج الترمذي عن ابن شهاب قال : «...واختلفوا يومئذ في (التابوت) (14) فقال زيد بن ثابت (التابوه) وقال ابن الزبير وسعيد بن العاص.. (التابوت) فرفع اختلافهم إلى عثمان فقال : اكتبوه (التابوت) فإنه بلسان قريش (15).

3 ــ اللفظ الذي يختلف فيه وجوه القراءات، وتتواتر كلها، ولا يمكن رسمه في الخط محتملا لتلك الوجوه كلها فانهم يكتبونه برسم يوافق بعض الوجوه في مصحف ثم يكتبونه برسم آخر يوافق بعض الوجوه الأخرى في مصحف آخر (وصى) و (أوصى)

12) الاتقان ــ ج : 1 ص : 80

13) نفسه ــ ج : 1ص : 79

14) من قوله تعالى ﴿ان آية ملكه أن ياتيكم التابوت فيه سكينة من ربكم﴾ البقرة 248 أو من قوله تعالى : «... ان اقذفيه في التابوت فاقذفيه في اليم فليلقه اليم بالساحل » طه : 39 إذهما الآيتان اللتان وردت فيها كلمة التابوت في القرآن كله.

15) وانظر في «تيسير الوصول...» ج : 1 ص : 210

4 ـــ اللفظ الذي تختلف فيه وجوه القراءات، وتتواتر كلها، ويمكن رسمه في الخط محتملا لتلك الوجوه كلها بترك الإعجام والشكل فإنه يكتب كذلك، بل ان المصحف العثماني لم يكن إذاك معجما ولا مشكولا ـــ حتى يكون محتملا لها : «فتبينوا = فتثبتوا» (يعكفون)، بضم الكاف وكسرها ويلحق بذلك رسم ألف صغيرة بين يدي الحرف للإشارة إلى ان كلا من قراءة المد وعدمه متواتراتان (لأمٰنتهم) = (لأماناتهم) = (لامانتهم).

والذي دعا لجنة الأربعة إلى الإلتزام ببنود تلكم المنهجية هو أن القرآن بوجوهه السبعة كلها منقول عن النبي ﷺ تواترا، ورسول الله ﷺ يقول في أحاديث نزول القرآن على سبعة أحرف والتي سبق ذكر بعضها : «فبأي ذلك قرأتم أصبتم فلا تماروا» فكانت طريقتهم في الكتابة أدنى إلى الاحاطة بالقرآن على وجوهه السبعة كلها، فلا يقال إنهم أسقطوا وجها من وجوهه، أو منعوا أحدا من القراءة به، ومن أراد التثبت بصحة وجه من الوجوه فعليه أن يرجع إلى ماروي حفظا متواترا على ألسنة الحفاظ الذين لا يحضون كثرة، وإلى ما هو مسجل في مجموع المصاحف العثمانية غير مقتصر على بعضها وبذلك يرتفع الخلاف، من غير أن يكون قد أهمل أي وجه من الوجوه التي نزل عليها القرآن الكريم.

ترجيح بقاء الأحرف السبعة في مجموع المصاحف العثمانية

ولقد استطاع الشيخ الزرقاني ان يقنع برجحان هذا المذهب الأخير، وذلك عندما أعطانا نماذج لكل الأوجه السبعة التي نزل عليها القرآن الكريم ـــ بالمعنى المتقدم ـــ في مجموع المصاحف العثمانية فقال : «... ونحن إذ رجعنا بهذه الأوجه السبعة إلى المصاحف العثمانية وما هو مخطوط بها في الواقع ونفس الأمر نخرج بهذه الحقيقة التي لا تقبل النقض، ونصل إلى فصل الخطاب في هذا الباب وهو : أن المصاحف العثمانية قد اشتملت على الأحرف السبعة كلها، ولكن على معنى أن كل واحد من هذه المصاحف اشتمل على ما يوافق رسمه في هذه الأحرف كلا أو بعضا : بحيث لم تخل المصاحف في مجموعها عن حرف منها رأسا.

ونبين ذلك في المذهب الذي اخترناه :

اما الوجه الأول منه وهو اختلاف الأسماء إفرادا وجمعا... الخ نحو قوله سبحانه ﴿والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون﴾ المؤمنون : 8 ـــ المقروءة بجمع الأمانة وافرادها ـــ فقد اشتمل عليها المصحف إذ الرسم العثماني فيه هكذا (لأمٰنتهم) برسم

المفرد في الحروف، ولكن عليها الف صغيرة تشير إلى قراءة الجمع، وغير منقوطة ولا مشكولة.

وأما الوجه الثاني، وهو اختلاف تصريف الأفعال نحو قوله سبحانه : ﴿يعكفون على أصنام لهم﴾ ــ الأعراف 138 ــ المقروءة بكسر الكاف وضمها في الفعل ــ فقد وافقت كلتا القراءتين، والمصحف العثماني لم يكن معجما ولا مشكولا.

واما الوجه الثالث وهو اختلاف وجوه الاعراب كقراءة : ﴿ولا يضار كاتب﴾ البقرة : 282 ــ بفتح الراء وضمها، فان الرسم يحتملهما كالوجه السابق، وهو واضح.

وأما الوجه الرابع، وهو الاختلاف بالنقص والزيادة ــ فمنه ما يوافق الرسم في بعض المصاحف نحو قوله سبحانه في سورة التوبة : 89 ــ ﴿وأعدلهم جنات تجري تحتها الأنهار﴾ ــ وقرىء : «تجري من تحتها الأنهار ــ بزيادة لفظ : (من) ــ وهما قراءتان متواترتان، وقد وافقت كلتاهما رسم المصحف، بيد أن ذات الزيادة توافق رسم المصحف المكي، لأن لفظ (من) ثابتة فيه، وأما حذفها فإنه يوافق رسم غير المصحف المكي حيث لم تثبت فيه أي في غير المصحف المكي.

ومن هذا الوجه ما لا يوافق رسم المصحف بحال من الأحوال نحو قوله سبحانه ﴿وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا﴾ ــ الكهف : 79 ــ وقرأ ابن عباس هكذا : ﴿يأخذ كل سفينة صالحة غصبا﴾ ــ بزيادة كلمة (صالحة) فإن هذه الكلمة لم تثبت في مصحف من المصاحف العثمانية، فهي مخالفة لخط المصحف، وذلك لأن هذه القراءة وماشاكلها منسوخة بالعرضة الأخيرة، أي عرض القرآن من النبي صلى الله عليه وآله على جبريل آخر حياته الشريفة، ويدل على هذا النسخ إجماع الأمة على ما في المصاحف [16].

وأما الوجه الخامس : وهو الاختلاف بالتقديم والتأخير فهو مثل سابقه : منه ما هو موافق لرسم المصحف نحو قوله سبحانه من سورة التوبة : 111 ــ ﴿فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقا﴾ ــ قرىء الفعل بالبناء للفاعل في الأول وللمفعول في الثاني،

16) هذا بناء على القول بأن من القران ما نسخت تلاوته ــ وهي قضية مختلف فيها ــ وأما على القول بعدم نسخ التلاوة فان عدم تسجيل تلك الزيادة في أي مصحف من المصاحف العثمانية يدل على عدم تواترها ــ أي الزيادة ــ وبالتالي عدم قرآنيتها...

وقريء بالعكس، وهما قراءتان متواترتان، ولا يخالف شيء منهما رسم المصحف (لعدم شكل المصحف إذاك)

ومنه ما خالف رسم المصحف نحو قوله سبحانه : ﴿وجاءت سكرة الموت بالحق﴾ — ق : 19 وقريء ﴿وجاءت سكرة الحق بالموت﴾ فإن هذه القراءة الثانيةلا يحتملها رسم المصحف وإن كانت منقولة عن أبي بكر الصديق وطلحة بن مطرف وزين العابدين رضي الله عنه، لكنها لم تتواتر. فهي منسوخة بالعرضة الأخيرة، وبإجماع الصحابة على المصحف العثماني، فلا يجوز القراءة بها : بخلاف القراءة الاولى لانها وافقت خط المصحف واستقرت القراءة بها دون نسخ : ومثل ذلك قوله سبحانه : ﴿إذا جاء نصر الله والفتح﴾ النصر : 1 وقريء : ﴿إذا جاء فتح الله والنصر﴾ فالأولى هي التي وافقت الرسم، والثانية لم توافقه فهي منسوخة أيضا لما ذكرنا [17].

واما الوجه السادس وهو الاختلاف بالابدال — فقد وافق بعضه رسم المصحف وخالفه البعض الآخر أيضا، مثال ما وافق الرسم قوله سبحانه : ﴿ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا﴾ — الحشرات : 6 — وقريء : (فتثبتوا) وهما قراءتان متواترتان وتوافق كلتاهما رسم المصحف (لعدم الاعجام يومئذ). ومثال الثاني قراءة ﴿إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فامضوا إلى ذكر الله﴾ وقراءة ﴿وتكون الجبال كالصوف المنفوش﴾ فإنهما مخالفتان لرسم المصحف وذلك لنسخها بالعرضة الأخيرة أيضا [18] واستقرار الأمر على ما وافق الرسم منه وهو قراءة : ﴿فاسعوا إلى ذكر الله﴾ — الجمعة : 9 — وقراءة ﴿كالعهن المنفوش﴾ — القارعة : 5.

وأما الوجه السابع وهو الاختلاف بسبب تباين اللهجات فيوافق رسم المصحف موافقة تامة، لأنه اختلاف شكلي لا يترتب عليه تغيير جوهر الكلمة، وهو ظاهر، وتجد شواهد كثيرة في خط المصحف تدل على بعض هذا النوع من الاختلاف نحو : ﴿وهل أتيك حديث موسى﴾ فإنها رسمت هكذا بياء في الفعل بعد التاء، وبقلب ألف موسى ياء، ومن غير شكل ولا إعجام [19].

---

17) هذه الفقرة مبينة أيضا على القول بان من القرآن ما نسخت تلاوته، اما على القول بعدم نسخ التلاوة فان مالا يوافق اي مصحف من المصاحف العثماني فذاك دليل على عدم تواتره وبالتالي عدم قرآنيته.

18) انظر الهامش السابق.

19) انظر (مناهل العرفان) — ج : 1 ص 164/161

المبحث الثالث : القراء... والقراءات القرآنية.

نشوء القراءات ... والقراء العشرة

ومهما اختلف العلماء في شأن احتفاظ المصاحف العثمانية بجميع الأحرف السبعة التي نزل عليها القرآن الكريم أو ببعضها أو بواحد منها... فمما لا شك فيه ان الصحابة رضي الله عنهم أجمعين، قد انتشروا فيما فتحوه من أقاليم، فأخذ كل منهم يقرأ لنفسه ويحفظ أهل الاقليم الذي نزل فيه بالحرف الذي تلقاه عن رسول الله ﷺ في مصحف عثمان رضي الله عنه... قال ابن الجزري : «وقرأ أهل كل مصر بما في مصحفهم وتلقوا ما فيه عن الصحابة الذي تلقوه من في — فم — رسول الله ﷺ ثم قاموا بذلك مقام الصحابة الذين تلقوه عن النبي ﷺ...» [20]

«ثم تجرد قوم للقراءة والأخذ واعتنوا بضبط القراءة أتم عناية، حتى صاروا في ذلك أئمة يقتدى بهم، ويرحل إليهم ويؤخذ عنهم، وأجمع أهل بلدهم على تلقي قراءتهم بالقبول، ولم يختلف عليهم فيها اثنان، ولتصديهم للقراءة نسبت إليهم...» [21].

ولقد كان أهم ما قام به هؤلاء القراء هو أنهم تلقوا تلك الأحرف عمن سبقهم وجمع كل منهم ما بلغه منها — بالاضافة إلى التواتر بالسند المتصل إلى رسول الله ﷺ؛ وأمام ما أبلاه أولائك القراء من جهود في هذا المضمار وما قاموا به من دقة التوثق... فقد اشهرت قراءتهم في الأمصار الاسلامية ونسب إلى كل واحد منهم قراءة تجمع من تلك الحروف السبعة ما صح عنده جاء في «جمع الجوامع» مانصه : «القراءات السبع متواترة تواترا تاما نقلها عن النبي ﷺ جمع يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب لمثلهم... وهلم، ولا يضركون أسانيد القراء آحادا اذ تخصيصها بجماعة لا يمنع مجيء القراءات عن غيرهم، بل هو الواقع : فقد تلقاها عن أهل كل بلد بقراءة إمامهم الجم الغفير عن مثلهم وهلم جرا وإنما اسندت إلى الأئمة المذكورين، ورواتهم المذكورين، في أسانيدهم، لتصديهم لضبط حروفها وحفظ شيوخهم الكمل فيها» [22].

بل لقد جاء في «الفكر السامي» ما يفيدأن القراءات العشر كلها متواترة وإن أنكر الشوكاني في «إرشاد الفحول» تواتر السبع... وفي ذلك يقول الشيخ

---

20) «النشر...» لابن الجزري 1/7 — 8.
21) نفسه ص :9.
22) «جمع الجوامع»

الحجوي ــ تحت ترجمة «مادة الفقه الاسلامي» ــ «مادنه أمور أربعة : الأول منها القرآن العظيم الذي احتوى عليه المصحف الكريم، أعني القراءات السبع التي هي متواترة بلا خلاف، وقيل : العشر كلها متواترة [23] والمسألة مبسوطة في كتب الأصول، وفي «جامع المعيار» [24] كلام نفيس في هذا الموضوع فارجع إليه ــ ولا تغتر بكلام الشوكاني الذي أنكر تواتر السبع في (إرشاد الفحول) فإنه يؤدي إلى إنكار تواتر القرآن، وقد بينا ذلك في كتابنا في الأصول، وأما ما وراء العشر كقراءة مصحف ابن مسعود فهي الآن محكوم بشذوذها».

وعلى كل حال فإن الواقع المستقر في الأذهان هو ما سجله ابن خلدون في مقدمته حيث قال : «والقرآن كلام الله المنزل على نبيه المكتوب بين دفتي المصحف وهو متواتر بين الأمة، إلا أن الصحابة رووه عن رسول الله ﷺ على طرق مختلفة في بعض ألفاظه وكيفيات الحروف في أدائها وتنوقل ذلك واشتهر إلى أن استقرت منها سبع طرق معينة، تواتر أيضا نقلها بأدائها، واختصت بالانتساب إلى من اشتهر بروايتها من الجم الغفير، فصارت هذه القراءات السبع أصولا للقراءة وربما زيد بعد ذلك قراءات أخر لحقت بالسبع إلا أنها عند أئمة القراءة لا تقوى قوتها في النقل، وهذه القراءات السبع معروفه في كتبها» [25].

والواقع هو أن القراء كثيرون ذكر منهم ابن الجزري طائفة بقوله : «فكان بالمدينة أبو جعفر يزيد بن القعقاع (ت : 130 هـ) ثم شيبة بن نصاع (ت : 130 هـ) ثم نافع ابن أبي نعيم (ت 169 هـ).

وكان بمكة عبد الله بن كثير (ت : 120 هـ) وحميد بن قيس الأعرج (ت : 130 هـ) ومحمد ابن محيصن.

وكان بالكوفة يحيى بن وثاب (ت : 103 هـ) وعاصم بن أبي النجود (ت : 156 هـ) وسليمان الأعشى (ت : 148 هـ) ثم حمزة (ت : 156 هـ) ثم الكسائي (ت : 189 هـ)

وكان بالبصرة عبد الله بن اسحاق (ت : 117 هـ) وعيسى بن عمر

---

23) وهو الصحيح، وقد حقق المسألة ابن الجزري في «النشر» ج : 1 ص : 47/36 وفي «منجد المقرئين» له أيضا ص : 57 وما بعدها تحت عنوان «الفصل الثاني في القراءات العشر متواترة...»

24) قال محققة «لعله يقصد (المعيار المعرب عن فتاوي افريقيا والاندلس والمغرب) للونشريسي ــ أو ــ (المعيار المعرب عن فتاوي المتأخرين من علماء المغرب) ــ للوزاني ــ (انظر هامش : 2 من ص : 20 منه)

25) المقدمة : 413

(ت : 149 هـ) وأبو عمر وبن العلاء (ت : 154هـ) ثم عاصم الجحدري (ت : 128 هـ) ثم يعقوب الحضرمي (ت : 205 هـ).

وكان بالشام عبد الله بن عامر (ت : 115 هـ) وعطية بن قيس الكلابي (ت : 121 هـ) وإسماعيل بن عبد الله بن المهاجر، ثم يحيى بن الحارث الذماري (ت : 145 هـ) ثم شريح بن زيد الحضرمي (ت : 230 هـ)

ثم إن القراء بعد هؤلاء المذكورين كثروا وتفرقوا في البلاد وانتشروا وخلفهم أمم بعد أمم عرفت طبقاتهم...» [26]

اما القراء الذين اشتهروا فهم عشرة :

سبعة اشتهروا لاختيار ابن مجاهد التأليف في قراءتهم وذلك في كتابه : «السبعة في القراءات» وهم مع أشهر راويين من الرواة الذين اخذوا عن كل واحد منهم :

جدول بالقراء السبعة مع أشهر راويين لكل واحد منهم

القارىء	وفاته	راويته	وفاته
نافع بن عبد الرحمان المدني	169 هـ	1 ــ قالون : عيسى بن ميناء 2 ــ ورش : عثمان بن سعيد [27]	220 هـ 197
عبد الله بن كثير المكي	120 هـ	1 ــ قنبل : محمد بن عبد الرحمان 2 ــ البزي : أحمد بن محمد	280 هـ 240 هـ
أبو عمر بن العلاء البصري	154 هـ	1 ــ الدوري : حفص بن عمر 2 ــ السوسي : صالح بن زياد	250 هـ 261 هـ
عبد الله عامر الشامي	118 هـ	1 ــ ابن ذكوان : عبد الله بن أحمد 2 ــ ابن عمار : هشام بن عمار	242 هـ 254 هـ

26) «النشر...» 9/1

27) هذه القراءة هي قراءة المغاربة، فهي عن ورش تلميذ نافع ونافع أخذ القراءة عن أبي جعفر القاري وعن سبعين من التابعين، وهم قد أخذوا عن عبد الله بن عباس وأبي هريرة عن أبي بن كعب عن رسول الله ﷺ.

عاصم بن أبي النجود الكوفي	127 هـ	1 ــ شعبه بن عياش 2 ــ حفص بن سليمان	194 هـ 190 هـ
حمزة بن حبيب الزيات الكوفي	156 هـ	1 ــ خلف بن هشام البزار 2 ــ خلاد بن خالد	229 هـ 220 هـ
علي بن حمزة الكسائي الكوفي	189 هـ	1 ــ الدوري : حفص بن عمر 2 ــ الليث بن خالد	250 هـ 240 هـ

والذي حدا بابن مجاهد إلى اختيار هؤلاء السبعة يبينه لنا ابن تيمية فيقول : «فإنه أي ابن مجاهد ــ أحب أن يجمع المشهور من قراءات الحرمين والعراقين والشام، إذ أن هذه الأمصار الخمسة هي التي خرج منها علم النبوة من القرآن وتفسيره، والحديث و الفقه من الأعمال الباطنة والظاهرة وسائر العلوم الدينية، فلما أراد ذلك جمع قراءات سبعة مشاهير من أئمة هذه الأمصار ليكون ذلك موافقا لعدد الحروف التي أنزل عليها القرآن، لا لا عتقاده أو اعتقاد غيره من العلماء أن القراءات السبعة هي الحروف السبعة أو أن هؤلاء السبعة هم الذين لا يجوز أن يقرأ بغير قراءتهم» [28].

ولكن لما كان ابن مجاهد هذا (وهو ابو بكر محمد بن موسى بن العباس بن مجاهد اليتمي المولود ببغداد سنة : 245 هـ المتوفى سنة 324 هـ) هو أول من اقتصر على أولائك السبعة القراء وكان حافظا مقدما في علم القراءات وكان كثير التلاميذ شديد الورع راغبا في الخير. فقد ظن بعض الناس أن المراد بالأحرف السبعة هي القراءات السبعة لأولائك القراء الذين اختارهم ابن مجاهد، وهو وهم نجد في (فتح الباري) ما ينقده بشدة، ومن ذلك قول أبي شامة فيه : «ظن قوم أن القراءات السبع الموجودة الآن هي التي أريدت في الحديث، وهو خلاف إجماع أهل العلم قاطبة، وإنما يظن ذلك بعض أهل الجهل» [29].

وقال ابن عمار : «لقد فعل مسبع هذه السبعة ما لا ينبغي له وأشكل الأمر على العامة بإيهامه كل من قل نظره أن هذه القراءات هي المذكورة في الخبر، وليته نقص على السبعة أو زاد ليزيل الشبهة» [30].

---

28) مجموع فتاوي ابن تيمية 390/13.

29) انظر : «فتح الباري» للحفاظ ابن حجر 30/9 «تفسير الطبري» 65/1

30) «فتح الباري» 30/9.

فلما جاء ابن الجزري (ت : 833) أراد أن يرفع ذلك الوهم عمليا من ذهان الناس ـــ فاختار ثلاثة من القراء آخرين وأضافهم إلى أولئك السبعة وتحدث عن قراءاتهم جميعا في كتابه : «النشر في القراءات العشر» وقد نص هو نفسه على هذا الدافع الذي حدابه إلى تأليف الكتاب فقال : «... وإنما أطلنا في هذا الفصل لما بلغنا عن بعض من لا علم له أن القراءات الصحيحة هي التي عند هؤلاء السبعة، وأن الأحرف السبعة، التي أشار إليها النبي ﷺ هي قراءة هؤلاء السبعة، بل غلب على كثير من الجهال أن القراءات الصحيحة هي التي في « الشاطبية » و« التيسير»[31].

اما القراء الثلاثة الذين اختارهم ابن الجزري إضافة إلى السبعة فهم مع اشهر روايين من الرواة الذين اخذوا من كل واحد منهم :

جدول بالقراء الثلاثة المكملين للعشرة مع أشهر راويين لكل منهم.

القارىء	وفاته	راويته	وفاته
1 ـ أبو جعفر يزيد بن القعقاع المخزومي المدني	130 هـ	1 ـ عيسى بن وردان	160 هـ
		2 ـ سليمان بن حجاز	170 هـ
2 ـ يعقوب بن اسحاق الحضرمي البصري	205 هـ	1 ـ رويس محمد بن المتوكل	238 هـ
		2 ـ روح عبد المومن الهذلي	235 هـ
3 ـ خلف بن هشام البزار البغدادي	229	1 ـ اسحاق بن ابراهيم الوراق	286 هـ
		2 ـ ادريس بن عبد الكريم الحداد	292 هـ

ضابط صحة القراءة :

ومما سبق يتبين لنا أن القراءات الصحيحة الثابتة كثيرة، وليست محصورة في

---

31) «النشر...36/1.

القراءات السبع التي جمعها ابن مجاهد، ولا في العشر الذين تحدث عن قراءاتهم ابن الجزري... بل ربما كان كثير مما يروى عن غير هؤلاء أصح من كثير مما فيها... ولذلك فقد اتفق العلماء على ضابط ذي ثلاثة أركان وقالوا : إنه متى توفر هذا الضابط بجميع أركانه في القراءة وجب قبولها، ولو كانت عن غير أولائك القراء العشرة المشهورين، ومتى لم يتوفر أحد تلك الأركان في القراءات وجب التوقف فيها ولو كانت عن أحد هؤلاء العشرة (32)

وفي ذلك يقول أبو شامة في (المرشد الوجيز) «ينبغي ألاَ يغتر بكل قراءة تعزى إلى أحد السبعة ويطلق عليها لفظ الصحة، وأنها أنزلت هكذا إلا إذا دخلت في ذلك الضابط، وحينئذ لا ينفرد بنقلها مصنف عن غيره، ولا يختص ذلك بنقلها عنهم، بل إن نقلت عن غيرهم من القراء فذلك لا يخرجها عن الصحة، فإن الاعتماد على استجماع تلك الأوصاف، لا على من تنسب إليه، فإن القراءة المنسوبة إلى كل قاريء من السبعة لشهرتهم وكثرة الصحيح المجمع عليه في قراءاتهم تركن النفس إلى ما نقل عنهم فوق ما ينقل عن غيرهم..» (33).

أما الضابط الذي اتفق عليه العلماء للحكم بصحة القراءة، فقد عبر ابن الجزري عنه وعما ينتج عن فقدان أحد أركانه في القراءة فقال : «كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه، ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالا، وصح سندها فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردها ولا يحل إنكارها بل هي في الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن، ووجب على الناس قبولها، سواء كانت عن الأئمة السبعة أم عن العشرة أم عن غيرهم من الأئمة المقبولين. ومتى اختل ركن من هذه الأركان الثلاثة اطلق عليها ضعيفة أو شاذة أو باطلة، سواء كانت عن السبعة أو عمن هو أكبر منهم. هذا هو الصحيح عند أئمة التحقيق من السلف والخلف، صرح بذلك الداني ومكي والمهدوي وأبو شامة، وهو مذهب السلف الذي لا يعرف عن أحد منهم خلافه» (34).

ولقد شرح ابن الجزري بنفسه تلك الشروط فقال فيما نقله عنه السيوطي «فقولنا في الضابط (ولو بوجه) نريد به وجها من وجوه النحو سواء كان أفصح أو فصيحاً مجمعاً عليه أو مختلفاً فيه اختلافاً لا يضر مثله وإذا كانت القراءة مما ذاع وشاع

32) انظر «النشر» 36/1.
33) عن «الاتقان» ج : 1 ص : 100/99.
34) عن «الاتقان» ج : 1 ص : 99

وتلقاها الأئمة بالاسناد الصحيح، إذ هو الأصل الأعظم والركن الأقوم، وكم قراءة أنكرها بعض أهل النحو أو كثير منهم ولم يعتبر إنكارهم كاسكان (بارئكم) [35] و (يامركم) وخفض (والارحام) [36] ونصب (ليجزي قوما) [37] والفصل بين المضافين في (قتل أولادهم شركاؤهم) [38] وغير ذلك.

قال الداني : (وأئمة القراء لا تعمل في شيء من حروف القرآن على الافشاء في اللغة والأقيس في العربية، بل على الأثبت في الأثر والأصح في النقل). قال البيهقي : (أراد أن اتباع من قبلنا في الحروف سنة متبعة لا يجوز مخالفة المصحف الذي هو إمام، ولا مخالفة القراءات التي هي مشهورة، وإن كان غير ذلك سائغا في اللغة أو أظهر فيها) ثم قال ابن الجزري :

«ونعني بموافقة أحد المصاحف» ما كان ثابتا في بعضها دون بعض كقراءة ابن عامر : ﴿قالوا اتخذ الله ولدا﴾ ــ البقرة : 116 ــ بغير واو ﴿وبالزبر وبالكتاب﴾ [39] بإثبات الباء فيها ــ فإن ذلك ثابت في المصحف الشامي وكقراءة ابن كثير : ﴿تجري من تحتها الأنهار﴾ في آخر براءة : 100 ــ بزيادة «من» فإنه ثابت في المصحف المكي ونحو ذلك. فإن لم يكن في شيء من المصاحف العثمانية فشاذ لمخالفتها الرسم المجمع عليه.

«وقوننا» : «ولو احتمالا» نعني به ما وافقه ولو تقديرا كـ ﴿ملك يوم الدين﴾ الفاتحة ــ فإنه كتب في الجميع بلا ألف، فقراءة الحذف توافقه تحقيقا، وقراءة الألف توافقه تقديرا، لحذفها في الخط اختصارا... وقد يوافق اختلاف القراءات الرسم تحقيقا [40] نحو «تعلمون» بالتاء والياء و «يغفرلكم» بالياء والنون ــ ونحو ذلك مما يدل تجرده على النقط والشكل في حذفه وإثباته على فضل عظيم للصحابة رضي الله عنهم في علم الهجاء خاصة، وفهم ثاقب في تحقيق كل علم... على أن مخالف صريح الرسم في حرف مدغم أو مبدل أو ثابت أو محذوف أو نحو ذلك لا يعد مخالفا إذا ثبتت القراءة به ووردت مشهورة مستفاضة، ولذا لم يعدوا إثبات ياء الزوائد وحذف ياء (تسألني) في الكهف وواو (وأكون من الصالحين)... ونحوه من

35) أي من قوله تعالى : «انكم ظلمتم انفسكم باتخاذكم العجل فتوبوا إلى بارئكم» البقرة : 54

36) لعله من قوله تعالى : «واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام» النساء 1..

37) لعله من قوله تعالى : «قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله ليجزي قوما بما كانوا يكسبون» الجاثية : 14

38) من قوله تعالى : «وكذلك زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركاؤهم» الانعام : 137

39) من قوله تعالى «جاءوا بالبينات والزبر والكتاب المنير» آل عمران : 184

40) لم تكن المصاحف في بداية الأمر معجمة ولا مشكولة ليبقى الخط محتملا لسائر القراءات الممكنة...

مخالفة الرسم المردود، فإن الخلاف في ذلك مغتفر إذ هو قريب يرجع إلى معنى واحد، وتمشيه (مع) [41] صحة القراءة وشهرتها وتلقيها بالقبول، بخلاف زيادة كلمة ونقصانها وتقديمها وتأخيرها... حتى ولو كانت حرفا واحدا من حروف المعاني فان حكمه حكم الكلمة لا يسوغ مخالفة الرسم فيه وهذا هو الحد الفاصل في حقيقة اتباع الرسم ومخالفته [42].

واذن فهذا الضابط ذو الأركان الثلاثة يدل بمنطوقه كما يقول الشيخ الزرقاني ـــ على أن كل قراءة اجتمع فيها هذه الأركان الثلاثة يحكم بقبولها؛ بل لقد حكموا بكفر من جحدها [43] سواء أكانت تلك القراءة مروية عن الائمة السبعة أم عن العشرة أم عن غيرهم من الأئمة المقبولين.

ويدل هذا الضابط بمفهومه على أن كل قراءة لم تتوفر فيها هذه الأركان الثلاثة يحكم بعدم قبولها وبعدم كفر من يجحدها، سواء أكانت هذه القراءة مروية عن الأئمة السبعة أم عن غيرهم، ولو كان أكبر منهم مقاما وأعظم شأنا. هذا هو الصحيح عند أئمة التحقيق من السلف والخلف كما صرح به الداني ومكي والمهدوي وأبو شامة ... وناهيك بهؤلاء الأربعة انهم أئمة في قراءة القرآن وعلوم القرآن [44]

وليس في الاكتفاء بتلك الأركان الثلاثة لقبول القراءة أي تنازل عن شرط التواتر لتحقق القرآنية، وذلك لأن تلك الأركان الثلاثة مساوية للتواتر في إفادة العلم القاطع بالقراءات المقبولة، إذ ما بين دفتي المصحف متواتر ومجمع عليه من الأئمة في أفضل عهودها وهو عهد الصحابة. فإن صح سند القراءة ووافقت قواعد اللغة، ثم جاءت موافقة لخط هذا المصحف المتواتر، كانت هذه الموافقة قرينة على إفادة هذه الرواية العلم القاطع وإن كانت آحادا؛ لما هو مقرر من أن خبر الآحاد يفيد العلم إذا احتفت به قرينة توجب ذلك.

فكأن التواتر كان يطلب تحصيله قبل أن يقوم المصحف وثيقة متواترة بالقرآن، أما بعد وجود هذا المصحف المجمع عليه، فيكفي في الرواية صحتها وشهرتها متى وافقت رسم هذا المصحف ولسان العرب [45] ومن ثم فقد حكموا بقبول القراءة المتوفرة على

---

41) كلمة (مع) ساقطة من الاصل.
42) عن «الاتقان» ج : 1 ص : 101/100
43) سيأتي توجيه ذلك قريبا.
44) مناهل العرفان ج : 1 ص 416.
45) نفسه ص : 421/420.

الأركان الثلاثة، ويكفر من يجحدها، إذ توفرها أمارة التواتر والعلم من الدين بالضرورة.

على أن ركن صحة الاسناد المذكور لا يراد بالصحة فيه مطلق صحة بل المراد صحة ممتازة تصل بالقراءة إلى حد الاستفاضة والشهرة وتلقي الأمة لها بالقبول حتى يكون هذا الركن بقرينة الركنين الآخرين في قوة التواتر الذي لا بد منه في تحقق القرآنية (46)

حكمة تعدد الأحرف ثم القراءات القرآنية :

أما الحكمة من نزول القرآن على سبعة أحرف وبالتالي في تعدد القراءات القرآنية فتتجلى لنا في النقط التالية :

1 — التيسير على الأمة الاسلامية عموما والأمة العربية خصوصا : فالأمة العربية التي شوفهت بالقرآن الكريم كانت قبائل كثيرة، تختلف في اللهجات ونبرات الأصوات وطريقة الأداء وشهرة بعض الألفاظ في الدلالة على بعض المعاني... وإن جمعتها العروبة ووحد بينها اللسان العربي العام؛ والأمة الاسلامية عموما فيها الرجل والمرأة والشاب والشيخ والطفل ...

فلو كلف الجميع بوجه واحد في أداء القرآن لشق ذلك عليهم، وهذا ما نفهمه من روايات نزول القرآن على سبعة أحرف التالية.

— جاء في رواية مسلم عن أبي بن كعب قول النبي ﷺ : (... أرسل إليَّ أن اقرأ القرآن على حرف، فرددت عليه : أن هون على أمتي، فرد إلي الثانية : إقرأه على حرفين فرددت إليه أن هون على أمتي، فرد إلي الثالثة : اقرأ على سبعة أحرف، ولك بكل ردة رددتها مسألة تسألنيها، فلت : اللهم اغفر لأمتي، اللهم اغفر لأمتي وأخرت الثالثة ليوم يرغب إلي الخَلْقُ كلهم حتى إبراهيم

— روي مسلم عن أبي بن كعب أيضا : أن النبي ﷺ كان عند أضاة لبني غفار قال فأتاه جبريل عليه السلام قال : إن الله يامرك أن تقريء أمتك القرآن على حرف قال : أسأل الله معافاته ومغفرته، وإن أمتي لا تطيق ذلك. ثم أتاه الثانية فقال : إن الله يأمرك أن تقريء أمتك القرآن على حرفين، فقال أسأل الله معافاته ومغفرته وإن أمتي لا تطيق ذلك. ثم جاءه الثالثة فقال : إن الله يامرك أن تقريء أمتك القرآن على ثلاثة أحرف فقال : أسأل الله معافاته ومغفرته وإن أمتي لا تطيق

46) انظر بعض المؤلفات في القراءات في «أوعية النشر» ابن الجزري ص : 34 وما بعدها — وفي «كشف الظنون...» لحاجي خليفة

ذلك، ثم جاءة الرابعة فقال : إن الله يأمرك ان تقريء أمتك القرآن على سبعة أحرف، فأيما حرف قرأوا عليه فقد أصابوا» [47]

ــ وروى الترمذي عن أبي بن كعب أيضا : «لقي رسول الله ﷺ جبريل عليه السلام عند أحجار المروة فقال رسول الله ﷺ لجبريل : إنني بعثت إلى أمة أميين فيهم الشيخ الفاني، والعجوز الكبير، والغلام، قال : فمرهم أن يقرأوا القرآن على سبعة أحرف» قال الترمذي : حسن صحيح ــ وفي لفظ «فمن قرأ بحرف منها فهو كما قرأ» وفي لفظ حذيفة : «فقلت : ياجبريل إني أرسلت إلى أمة أمية فيهم الرجل والمرأة والغلام والجارية والشيخ الفاني الذي لم يقرأ كتابا قط قال : «ان القرآن أنزل على سبعة أحرف»

2 ــ جمع الأمة الاسلامية على لسان واحد يوحد بينها هو لسان قريش الذي نزل به القرآن، والذي انتظم مختارات ألسنة القبائل العربية التي كانت تختلف إلى مكة كثيرا في مواسم الحج والعمرة واسواق العرب المشهورة... فكان القرشيون يختارون من لهجاتهم ما شاءوا ثم يصقلونه ويهذبونه ويدخلونه في دائرة لغتهم المرنة... وعلى هذه السياسة الرشيدة نزل القرآن الكريم على سبعة أحرف، يصطفي ما شاء من لهجات القبائل العربية على نمط سياسة القرشيين، ومن هنا صح أن يقال : إنه أنزل بلغة قريش، لأن لهجات العرب جمعاء تتمثل في لغة القرشيين بهذا المعنى؛ وكانت هذه حكمة إلاهية بالغة إذ أن وحدة اللسان من أهم العوامل في وحدة الأمة، خصوصا في أول عهدها بالتوثب والنهضة.

3 ــ الدلالة على أن القرآن كلام الله تعالى، وعلى صدق رسول الله ﷺ في نسبته اليه سبحانه... وذلك من ناحيتين :

الأولى : أن تلك الاختلافات في القراءة على كثرتها لاتؤدي إلى تناقض في المقروء وتضاد في المعاني... بل القرآن كله على تنوع قراءاته يصدق بعضه بعضا ويبين بعضه لبعضاً ... بهدف قيادة الانسان إلى الحقيقة في العقيدة والعبادة والشريعة...

والثانية : أن تلك الاختلافات في القراءة على كثرتها لاتؤدي إلى تهافت أسلوب القرآن وتخاذله بل هو دائما على نمط واحد من علو الأسلوب وبلاغة التعبير في كل

47) انظر صحيح مسلم : 203/2.

القراءات المتواترة... ومعنى هذا أن القرآن يعجز إذا قريء بأية قراءة منها، فتتعدد نواحي إعجازه بتعدد تلك الوجوه أو الحروف...

4 ــ أن يقوم تنوع القراءات مقام تعدد الآيات فيستفيد المفسر من ذلك فوائد كثيرة جليلة، ومنها :

أ ــ توضيح الحكم بزيادة التفصيل والبيان كما في قوله تعالى في كفارة اليمين : ﴿لا يواخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يواخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم، أو كسوتهم، أو تحرير رقبة، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام، ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم واحفظوا أيمانكم، كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تشكرون﴾ المائدة : 89.

فقد جاء في قراءة أخرى لنفس الآية : ﴿أو تحرير رقبة مومنة﴾ بزيادة كلمة (مومنة) فتبين بها اشتراط الايمان في الرقبة المطلوب تحريرها في كفارة اليمين.

ومن ذلك أيضا قوله تعالى : في حكم غشيان النساء أثناء العادة الشهرية ﴿ويسألونك عن المحيض، قل : هو أذى، فاعتزلوا النساء في المحيض، ولا تقربوهن حتى يطهرن، فإذا تطهرن فاتوهن من حيث أمركم الله، إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين﴾ البقرة : 222

فقد قرئت كلمة (يطهرن) بالتخفيف والتشديد، وقراءة التخفيف تدل على أن الحائض لا يقربها زوجها حتى يحصل أصل الطهر ــ وذلك بانقطاع دم الحيض عنها ــ وقراءة التشديد تدل على أنه لا يقربها زوجها إلا إذا بالغت في الطهر ــ وذلك بالاغتسال ــ وذلك لأن الزيادة في المبنى تدل على الزيادة في المعنى، فلا بد من الطهرين معا لجواز قربانها.

ب ــ الدلالة على حكمين شرعيين في حالين مختلفين كما في قوله تعالى : ﴿يأيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين﴾ ــ المائدة : 6 فقد قريء بنصب لفظ (أرجل) عطفا على الوجه واليدين ــ فيغسل الجميع، كما قرئت بجر (أرجل) عطفا على الرؤوس ــ فتمسح الرجلان كالرؤوس، وقد بين رسول الله ﷺ أن المسح للأرجل يكون للابس الخف، وان الغسل لهما يجب على غير لابس الخف...

ج ــ دفع توهم ما ليس مرادا كما في قوله تعالى : ﴿يأيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع﴾ الجمعة : 9.

فقد قرئت الآية هكذا كما قرئت : ﴿فامضوا إلى ذكر الله...﴾ فالقراءة الأولى يتوهم منها وجوب السرعة في الذهاب إلى صلاة الجمعة، ولكن القراءة الثانية رفعت هذا التوهم، لأن المضي ليس من مدلوله ــ لغة ــ السرعة في المشي.، فيكون المطلوب هو التبكير بالذهاب إلى المسجد لصلاة الجمعة.

د ــ ترجيح عقيدة مختلف فيها بين الناس : نحو قوله تعالى ــ في وصف الجنة وأهلها : ﴿وإذا رأيت ثم رأيت نعيما وملكا كبيرا﴾ الانسان : 20 ــ حيث جاءت القراءة بضم الميم وسكون اللام من لفظ (وملكا كبيرا) وجاء في قراءة أخرى بفتح الميم وكسر اللام من هذا اللفظ نفسه فرفعت هذه القراءة الثانية نقاب الخفاء عن وجه الحق في عقيدة رؤية المومنين لله تعالى في الآخرة، لأنه سبحانه هو الملك وحده في تلك الدار ﴿لمن الملك اليوم، لله الواحد القهار﴾ غافر : 16. فرجح بذلك مذهب أهل السنة في رؤية الله في الآخرة على مذهب المعتزلة النافين لها مطلقا.

5 ــ إن تعدد القراءات حمل النحويين على توجيه كل واحدة منها فأغنى هذا التوجيه الدراسات العربية بصفة عامة والدراسات النحوية بصفة خاصة قال الزركشي : «وقد اعتنى بتوجيه القراءات الأئمة وأفردوا فيها كتبا منها كتاب «الحجة» لابي علي الفارسي، وكتاب «الكشف» لمكي وكتاب «المحتسب» في توجيه القراءات الشواذ لابن جني [48].

المبحث الرابع : نقض ادعاء استحداث القراءات القرآنية.

ومع نشوء القراءات القرآنية على الأحرف السبعة التي نزل عليها القرآن الكريم، وتدوين تلك الأحرف في مجموع المصاحف العثمانية، ونقل القراء لها عبر الأجيال المتتالية لمالها من فوائد جليلة... فإن من المستشرقين المغرضين من يريد الطعن والتشكيك في توثيق القرآن الكريم عن طريق الادعاء بأن القراءات التي تؤدي بها الألفاظ القرآنية انما أحدثت بعد عصر المبعث والرسالة...

وقد تولى كبر هذا الادعاء بالشرح والتحليل والتدليل الاستاذ (جولد زهير) في كتابه : (المذاهب الاسلامية في تفسير القرآن) ولذلك فإنني اعتمد عليه في تصوير هذا الادعاء، ثم أناقشه فيما يدعيه بما أستطيع من حجة وبرهان...

تصوير «جولد زهير» لإحداث القراءات القرآنية :

فجولد زهير يرى أن القراءات القرآنية مستحدثة بعد وفاة النبي ﷺ استحدثها

48) انظر : «البرهان» 339/1 و «الاتقان» 108/1 و «مناهل العرفان» 138/1 ــ 142

المسلمون بدافع من تنزيه الذات الإلاهية والرسول ﷺ مما قد توهمه القراءة الأصلية الوحيدة التي يجب أن ينزل عليها القرآن في ــ نظره ــ وهو في هذا يقول :

«وأحب هنا أن أهتم ببعض القراءات لما فيها من طابع خاص ذي مبادىء جوهرية فبعض هذه الاختلافات ترجع أسبابها إلى الخوف من أن تنسب إلى الله ورسوله عبارات قد يلاحظ فيها بعض أصحاب وجوه النظر الخاصة ما يمس الذات الإلاهية والرسول أو مما يرى أنه غير لائق بالمقام، ومن هنا تغيرت القراءات من هذه الناحية بسبب هذه الأفكار التنزيهية...» (49)

ويسوق الأستاذ جولد زهير على مدعاه في إحداث القراءات القرآنية عدة أمثلة منها :

1 ــ قوله تعالى : ﴿إنا أرسناك شاهدا ومبشرا ونذيرا لتومنوا بالله ورسوله وتعزروه وتوقروه وتسبحوه بكرة وأصيلا﴾ الفتح : 8/ قرأ بعضهم «وتعززوه» ــ بالزاي من العزة والتشريف ــ بسبب ما قد توهمه القراءة الأولى من أن الله ينتظر مساعدة من الانسان، إذ مادة «عزر» تعبير حاد يقوم على أساس في المساعدة المادية، أما مادة «عزز» فتعبير يقوم على أساس أخلاقي تهذيبي (50).

2 ــ قوله تعالى : ﴿شهد الله أنه لاإلاه إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط﴾ آل عمران : 18 ــ قرأ بعضهم «شهداء الله» وذلك تنزيها لله عن أن يكون على قدم المساواة مع الملائكة وأولي العلم ... في الشهادة؛ وهكذا تكون القراءة الثانية : ﴿ ... الصابرين والصادقين والقانتين والمنفقين والمستغفرين بالأسحار شهداء الله أنه لاإلاه إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط..﴾.

3 ــ قوله تعالى : ﴿أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون ولقد فتنا الذين من قبلهم، فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين﴾ العنكبوت 3/1. قرأ علي والزعري (فلُيعلِمن) من الاعلام، بمعنى فليُعرِّفن الله الناس أخلاق هؤلاء وهؤلاء، أو بمعنى فليسمنهم بعلامة يعفون بها، وذلك فرارا مما قد توهمه القراءة الأصلية ــ في نظره ــ من أن الله تعالى لا يعلم صدق الصادقين وكذب الكاذبين إلا بعد الفتنة (51).

49) «المذاهب الاسلامية في تفسير القرآن» جولد زهير ص 20/19
50) نفسه : ص : 6
51) نفسه ص : 19.

ولما كان الدافع إلى إحداث مثل هذه القراءات نبيلا فإن المسلمين في نظره ـــ قد تساهلوا فيها، وقبلوها جميعا... وفي هذا يقول : «وقد تسامح المسلمون في هذه القراءات، واعترفوا بها جميعا على قدم المساواة بالرغم مما قد يفرض من أن الله تعالى قد أوحى بكلامه كلمة كلمة وحرفا حرفا، وأن مثله من الكلام المحفوظ في اللوح والذي تنزل به الملك على الرسول المختار يجب ان يكون على شكل واحد وبلفظ واحد» (52)

وإذن فهناك أربع قضايا يدعيها «جولد زهير» كلها تتعلق بإحداث القراءات وهي :

1 ـــ ان القراءات مستحدثة بعد النبي ﷺ.

2 ـــ ان المسلمين قد تساهلوا في قبول تلك القراءات لما لاحظوه من أن الدافع إليها دافع نبيل ومقصد لائق...

3 ـــ أن الدافع إلى إحداث تلك القراءات هو ما قد توهمه القراءة الأصلية من عدم تنزيه للذات الإلاهية أو انتقاص من قدر الرسول ﷺ... ونحو ذلك مما لا يليق.

4 ـــ ان القرآن لا يعقل ان ينزل الا على وجه واحد وبلفظ واحد... اما النتيجة التي يريد الوصول إليها فهي ان القرآن كان عرضة للتبديل والتغيير... وأن حفظه المضمون من قبل الله تعالى بقوله : ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وأنا له لحافظون﴾ الحجر : 9 ما هي إلا دعوى لم يبرهن الزمان على صدقها (!)

مناقشة «جولد زهير» في ادعاء احداث القراءات القرآنية :

ونحن في سبيل إبطال تلك النتيجة يجب أن نبطل ما بنيت عليه من قضايا، وهذا ما نقوم به في المناقشة التالية :

1 ـــ أما دعوى أن القراءات مستحدثة بعد النبي ﷺ فيردها ما قدمناه من أحاديث نزول القرآن الكريم على سبعة أحرف وأنها كلها متلقاة من النبي ﷺ بواسطة الصحابة رضي الله عنهم ثم تلقاها عنهم من بعدهم... إلى أن ظهر القراء المشهورون فضبطوها بالسند الصحيح بالاضافة إلى التواتر.

2 ـــ وأما دعوى أن المسلمين تساهلوا في قبول القراءات فيردها ما قدمناه من ان القراءات السبع كلها متواترة عن النبي ﷺ، وأن ما عداها من القراءات المعترف

---

52) نفسه ص : 2/1.

بصحتها لم تعتبر كذلك إلا بعد أن صح سندها بصحة خاصة تصل بالقراءة إلى حد الاستفاضة والشهرة وتلقي الأمة لها بالقبول مع موافقتها لرسم المصحف العثماني المجمع عليه... وموافقة قواعد اللغة العربية... يجعل كل ذلك في قوة التواتر الذي لا بد منه لتحقيق قرآنية القراءة ـــ كما تقدم.

3 ـــ وأما دعوى أن في بعض القراءات ـــ وهي القراءات الأصلية في زعم الأستاذ ما يوهم ما لا يليق بالذات الإلاهية أو الرسول ﷺ أو غير ذلك... فيحتاج ردها إلى مناقشة الأمثلة التي بني عليها دعواه.

ـــ ولذلك فإننا نقول على الآية الأولى : إن معنى (تعزروه) في قوله تعالى : ﴿إنا أرسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا لتومنوا بالله ورسوله وتعزروه وتوقروه وتسبحوه بكرة وأصيلا﴾ الفتح : 9 ـــ تنصروا دين الله وتدافعوا عما جاء به رسوله ﷺ، وهو نفس المعنى الذي تدل عليه (تعززوه) فيما يقول الأستاذ إنه قراءة ثانية ـــ وهو معني نصـر الله الذي تردد في كثيـر من الآيات القرآنية كقولـه تعـالى :﴿ولولا دفاع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز﴾ الحج : 40 وكقوله تعالى ﴿يأيها الذين آمنوا إن تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم﴾ محمد : 7. وكقوله سبحانه : ﴿للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلا من الله ورضوانا، وينصرون الله ورسوله أولائك هم الصادقون﴾ ـــ الحشر : 8.

وأما ما يذكره الأستاذ من التفرقة بين (عزر) و (عزز) و (نصر) من أن بعضها يقوم على أساس أخلاقي تهذيبي، وبعضها الآخر يقوم على أساس من المساعدة المادية... ـــ فهو مجرد دعوى تحتاج إلى دليل من فقه اللغة... ولئن ثبت ذلك فان باب المجاز في اللغة العربية باب واسع، بحيث تكون إحدى القراءتين تفسيرا للقراءة الأخرى وضبطا للمقصود منها، بالاضافة إلى قرينة التنزيه الذي هو مبدأ عام يصرف به كل ما أوهم التشبيه والنقص في الذات العلية عن ظاهره

ونقول عن الآية الثانية : إن (الواو) العاطفة في اللغة العربية تدل على مطلق الجمع بين المعطوف والمعطوف عليه، ولادلالة فيها على ترتيب ولا على مساواة أحدهما الآخر، ولا على تفضيله عليه... ومن ثم فإن كل عارف بمباديء اللغة العربية لا يمكن أن يتوهم انطلاقا من قوله تعالى : ﴿شهد الله أنه لاإلاه إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط﴾ آل عمران : 18 ـــ أن الله مساو للملائكة وأولى العلم !! لا

لشيء إلا لعطفهم عليه ب (الواو) فكيف بالصحابة وهم أهل اللغة العربية وأربابها !!

فكل ما تدل عليه الآية هو أن الله والملائكة وأولو العلم يشهدون بوحدانية الله، أما مساواة الله لهما فلا دلالة اللآية عليه بحال. وقد أجمل ما قاله المفسرون في تفسير الآية صاحب «تفسير المنار» فقال : «صرح كثير من المفسرين بأن شهادة الله هنا من باب الاستعارة، لأن نصبه من الدلائل في الآفاق وفي الأنفس على توحيده، وما أوحاه إلى أنبيائه في ذلك... يشبه شهادة الشاهد بالشيء في إظهاره وإثباته : وكذلك شهادة الملائكة عبارة عن إقرارهم بذلك كما قال البيضاوي وزاد أبو السعود : وإيمانهم به، وجعلها من باب عموم المجاز وشهادة أولي العلم عبارة عن ايمانهم به، واحتجاجهم عليه.

وقال بعضهم : إن الشهادة من كل بمعنى واحد، لأنها إما عبارة عن الإخبار المقرون بالعلم، وإما عبارة عن الاظهار والبيان، وكل ذلك حاصل من الله والملائكة وأولي العلم، فالله أخبر بتوحيده الملائكة ورسله عن علم، وبينه لهم أتم البيان؛ والملائكة أخبروا الرسل وبينوا لهم، واولو العلم أخبروا بذلك وبينوه عالمين به ولا يزالون كذلك...» (53)

فها نحن نرى أنه لم يخطر ببال أحد من المفسرين ــ بناء على القراءة الأولى ــ أن الله تعالى ساوى الملائكة وأولي العلم فلا معنى للقول بأن سبب القراءة الثانية : (شهداء الله) هو ما توهمه القراءة الأولى (شهد الله) من مساواة، مادام توهم تلك المساواة غير وارد أصلا لكل من له تذوق لأسلوب اللغة العربية وأدنى إدراك لمعاني ألفاظها...

ــ وعن الآية الثالثة : ﴿أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمناوهم لا يفتنون، ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين﴾ العنكبوت 3/1. فنقول : لعل الذي دفع الاستاذ إلى ماذكره من تمحل هوما توهمه من أن المسلمين قد يفهمون من القراءة : (فليعلمن) ــ من العلم ــ ان الله تعالى لا يعلم صدق الصادقين وكذب الكاذبين إلا بعد الفتنة، وأنه تعالى لم يكن عالما بذلك منذ الأزل... ولذلك عدلوا عن هذه القراءة إلى فراءة (فليُعلِمن) من الاعلام.

وفي هذا غفلة عما يعتقده المسلمون من أن الله تعالى يعلم الأشياء قبل وجودها

53) تفسير المنار ــ ج : 3 ص : 255

على الحالة التي ستوجد عليها منذ الأزل، كما يعلمها عند وجودها ـــ تماما ـــ لأن علمه تعالى كامل مطلق قديم... متى تعلق بشيء فإنه ينكشف له تعالى من جميع النواحي... نعم يتغير تعلق عمله تعالى بالشيء المعلوم، لأن التعلق به قبل وجوده غير التعلق به بعد وجوده وحال وجوده؛ والتعلق أمر اعتباري ليس صفة قائمة بذاته تعالى، فلا يضر تغيره [54].

فلا يمكن ان يخفى على الصحابة رضي الله عنهم أن فتنة الله لمن يشاء من عباده يراد منها أن يظهر للناس في الخارج ما اشتمل عليه علمه في الأزل... فكيف يعقل أنهم عدلوا عن قراءة : (فليعلَمن) ـــ من العلم ـــ إلى قراءة : (فليُعلمن) ـــ من الاعلام لمجرد وهم قام بذهن الاستاذ ؟!

4 ـــ وأما دعوى أن القرآن لا يعقل أن ينزل إلا على وجه واحد بلفظ واحد ففيها غفلة أو تغافل عن الأحرف السبعة التي نزل عليها القرآن والتي كانت هي منطلق القراءات، وغفلة من سائر وجوه حكمة نزول القرآن عليها... كما سبق لنا ان شرحنا كل ذلك...

وإذن فليس في كل ما ذكره الأستاذ «جولد زهير» ما يوهم ما لا يليق بالذات الالاهية أو مكانة الرسول ﷺ... إلا بالنسبة للذين لا يفهمون دلالات مفردات اللغة العربية واساليبها، أولا يستوعبون نصوص الوحي متضافرة متكاملة فيما بينها، أولا يستطيعون إرجاع المتشابه من النصوص إلى المحكم منها... ففي أي صنف من هؤلاء يريد الاستاذ أن ينزل الصحابة أو من أتى بعدهم الذين أحدثوا القراءات ـــ في نظره ـــ حتى يشعر الممتازون منهم بما عسى أن يتوهمه الآخرون فيستحدثوا لهم قراءات تدفع عنهم ما قد يتوهمون...؟!!

إني لا أجد مثلا للاستاذ تلكم الدعوى العريضة العارية عن أي برهان أو شبه حجة إلا مثل تلك التي «رمتني بدائها وانسلت»!! وصدق الله العظيم القائل في محكم التنزيل ﴿... يريدون ليطفوا نور الله بأفواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون﴾. الصف : 8.

54) انظر : توضيح العقائد ـــ عبد الرحمان الجزيري ـــ ص : 86

أنواع العام في الاصطلاح الأصولي

للأستاذ : إدريس حمادي

لما كانت الألفاظ العامة كثيرا ما يرد عليها التخصيص في النصوص التشريعية، أو تحتمله على الأقل، كانت هناك أنواع من العام، وكانت دلالة هذه الأنواع تختلف بين القطيعة والظنية، وكانت الاستنباطات تختلف باختلاف وجهة النظر في تنوع الدلالة.

فمن ثم سنعالج هنا :

ــ أنواع العام.

ــ دلالة هذه الأنواع.

ــ ما يترتب على الاختلاف في دلالتها.

أنــواع العـــام

ثبت بالإستقراء الذي قام به الامام الشافعي[1] للنصوص القرآنية، أن الألفاظ العامة قد تبقى دالة على ما وضعت له من شمول واستغراف بأدلة، فيكون ما دلت عليه نوعا من العام هو الذي أطلق عليه : عام ظاهر يراد به العام الظاهر [2] وقد تنتقل من الدلالة على العموم إلى الخصوص، فيكون ما دلت عليه نوعا آخر من العام هو الذي أطلق عليه : عام ظاهر يراد به الخاص[3] وأطلق عليه الأصوليون العام المخصوص.

وهناك نوع ثالث هو ما أطلق عليه : عام ظاهر يراد به العام الظاهر ويدخله

1) الشافعي للامام محمد أبو زهرة ص 194.

2) انظر الرسالة ص 53 وما بعدها.

3) نفس المرجع.

الخصوص[4]، وبتعبير بعض[5] الأصوليين : العام الذي أريد به الخصوص، غير أن الشيخ محمدا أبازهرة يرى أن الإصطلاح الذي عبر به الامام الشافعي على هذا النوع «عام يراد به العام ويدخله الخصوص، تعبير جيد محكم مستقيم، ذلك لأن الخصوص فيه ملاحظ، والتكليف عام، بدليل إثم الجميع إن لم يقع الفعل، ولا إثم من غير تكليف، ولا عصيان إلا إذا كان طلب. والخصوص ملاحظ، لأن المقصود أن يقع الفعل من أدنى عدد، أو من العدد الذي يعقل أن يقع منه الفعل» [6] وهذا النوع قد أطلق عليه الفقهاء أيضا (الفرض الكفائي).

وطبعا فإننا لا نستطيع تحديد أي نوع من هذه الأنواع إلا عن طريق السياق وقرائن الاحوال، حتى النوع الأول، أعني العام الباقي على عمومه، لا يمكن الحكم فيه بأن كل ما هو مراد من اللفظ داخل تحته إلا عن طريق الاستعانة بالسياق وقرائن الأحوال (لأنه لا يلزم من كون الصيغة لفظها عام بمفهومه الاستعمالي في اللغة أن يكون العموم هو المراد منها)[7].

لذلك فإن السياق إذا كان مبهما لا يرشد إلى أي نوع من الأنواع السالفة الذكر يتولد نوع رابع من أنواع العموم هو العام المطلق (وهو الذي لم يصحبه دليل ينفي احتمال تخصيصه أو ينفي إرادة العموم منه، فهو عام مطلق عن القرائن المخصصة والنافية للتخصيص)[8].

على أن الدكتور فتحي الدريني يذكر نوعا خامسا من أنواع العام، هو الذي يراد به فرد واحد، ويمثل له بقوله تعالى : ﴿أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله[9]﴾ حيث يتبين من قرائن الأحوال أن المقصود بكلمة الناس فرد واحد هو الرسول صلوات الله عليه.

ولكننا عند التأمل نجد أن هذه الأنواع الخمسة كلها تؤول إلى ثلاثة أنواع وهي التي استقرأها الامام الشافعي من النص القرآني، لأن النوع الأخير يدخل ضمن العام المخصوص، خاصة وأن هناك من يقول (بجواز انتهاء التخصيص في جميع ألفاظ العموم

---

4) نفس المرجع.
5) الابهاج في شرح المنهاج جـ 2 ص 132.
6) الشافعي للامام أبوزهرة ص 197.
7) نفس المرجع ص 194.
8) المناهج الأصولية جـ 1 ص 532.
9) سورة النساء 54.

إلى الواحد)[10]. والنوع الذي قبله، أعني العام المطلق، إما أن يتبين مخصصه، فيدخل ضمن العام المخصوص. أو لا يتبين فتكون دلالة الإستغراق هي المتعينة، وحينئذ يدخل ضمن النوع الأول (ولئن لم يوجد سياق مخصص ولا قرينة حال، ولا سنة مخصصة، ففي هذه الحال يكون الاستعمال اللغوي هو المتعين، وهو أن يجري اللفظ على مقتضى دلالته)[11] ولكن بالرغم من هذا فإن هذه الدلالة الإحتمالية، أو هذا التأرجح بين نوع ونوع آخر، يجعله نوعا قائما بذاته، فلابد من الحديث عنه مستقلا.

تلك هي أنواع العام التي سنتحدث عنها بتفصيل.

أما النوع الأول : وهو العام الباقي على عمومه فـ(هو الذي صاحبته قرينة تنفي احتمال تخصيصه)[12] وفيه يحكم بالاستغراق لكل الأفراد المنضوين تحت دلالة اللفظ على وجه القطع، للقرينة الدالة على ذلك.

وعلماء الأصول عندما تتبعوا هذا النوع، وجدوه يرد أكثر ما يرد في الأحكام غير الفرعية[13] كما سبقت الاشارة، وقد ضربوا له أمثلة كثيرة منها قوله تعالى : ﴿إن الله بكل شيء عليم﴾[14] ﴿إن الله لا يظلم الناس شيئا﴾[15] ﴿ولا يظلم ربك أحدا﴾[16] ﴿كل نفس ذائقة الموت﴾[17] ﴿وجعلنا من الماء كل شيء حي﴾[18] إلى غير ذلك من الآيات التي تقرر سننا إلهية ثابتة لا تتغير ولا تتبدل.

يقول الامام الشافعي في هذا النوع من العام بعد أن ضرب له ثلاثة أمثلة هي قوله تعالى : ﴿الله خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل﴾[19] وقوله تعالى «خلق السموات والأرض»[20] وقوله تعالى : ﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها﴾[21]. يقول : (فهذا عام لا خاص فيه، فكل شيء من سماء

10) الإحكام : للآمدي جـ 2 ص 412.
11) الشافعي : أبوزهرة ص 194.
12) تفسير النصوص الفقهية جـ 2 ص 102.
13) الاتقان في علوم القرآن جـ 2 ص 21 كذلك البرهان في علوم القرآن جـ 2 ص 217.
14) سورة المجادلة 7.
15) سورة يونس 44.
16) سورة الكهف 49.
17) سورة آل عمران 185.
18) سورة الانبياء 30.
17) سورة الرمز 62.
20) سورة ابراهيم 32.
21) سورة هود 6.

وأرض، وذي روح وشجر وغير ذلك : فالله خلقه، وكل دابة فعلى الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها) (22).

والامام الشافعي عندما يمثل لهذا النوع بقوله تعالى : ﴿الله خالق كل شيء﴾ لا يلتفت إلى ما قاله الأصوليون من أن اللفظ العام في الآية خصص بدليل العقل، لأن الله لم يخلق ذاته(23).

والعام الباقي على عمومه إن ورد في الأحكام الفرعية، فإنما يرد فيما بنيت فيه الأحكام على علل ثابتة أبدية مثل قوله تعالى : ﴿حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم ..﴾(24) فالعلة التي بني عليها الحكم العام في الآية هي القرابة، سواء أكانت من جهة الأصل، أم من جهة الفرع، كما صرحت بذلك الآية. ولذلك (أجمعت الشرائع المنزلة على تحريم الزواج من المذكورات، فالاسلام هذا نصه، واليهودية والنصرانية. فيما بقي منها من أحكام إلى اليوم، ترى فيها التحريم لهؤلاء ثابتا... لأنه مشتق من الفطرة الانسانية، بل بعض الحيوان العالي لا يأخذ أليفه من عشه أو جاره)(25) ولذلك أيضا كان وجيها ما قال به الحنفية من تحريم بنت الزاني على من زنى بأمها رغم عدم ثبوت نسبها إليه، لأن (صلة الدم ثابتة قائمة فيثبت معها التحريم)(26).

وأما النوع الثاني : فهو العام المخصوص، وهو اللفظ العام الذي لا يكون معنى الاستغراق فيه مقصودا بالرغم من وضعه له، بل المقصود منه الخصوص، لأن اللفظ فيه قد وضع موضع الخاص.

ولا يخفى أن اللفظ العام إنما يصرف من الاستغراق إلى الخصوص بأدلة سبق الحديث عنها. وهذه الأدلة قد تكون مفهومة من الآيات وما يحيط بنزولها، وقد تكون مفهومة من آيات أخرى، أو سنة نبوية(27).

فمما هو مفهوم مما يحيط بالنص القرآني قوله تعالى : ﴿وإذا قيل لهم آمنوا كما

22) الرسالة ص 53 ــ 54 والقرينة الدالة على العموم في الآية الأولى والثانية قرينة عقلية وشرعية، وفي الآية الثالثة، قرينته لغوية حيث اقترنت النكرة الواقعة في سياق النفي بمن الزائدة وقرينته شرعية كذلك.

23) يقول صاحب الإبهاج «ولم يلتفت الشافعي إلى ما يقوله الأصوليون من أن الله خالق كل شيء مخصص بالعقل، وكأنه يرى أن العقل لما دل على المراد به جعله هو المقصود به من كلام العرب لأنها إنما تضع لما يعقل» جـ 2 ص 135.

24) سورة النساء

25) الأحوال الشخصية للشيخ محمد ابي زهرة ص 73

26) نفس المرجع

27) انظر الشافعي. أبو زهرة ص 198

آمن الناس﴾[28] فالناس بالرغم من أنه لفظ عام، فالمقصود به فرد واحد هو عبد الله بن سلام[29] وكذلك قوله تعالى : ﴿إن الذين ينادونك من وراء الحجرات﴾[30] فإن المقصود به الأقرع بن حابس[31] وقوله تعالى :﴿يايها الناس اتقوا ربكم﴾ [32] فإنه لا يدخل تحت دلالة اللفظ العام الأطفال والمجانين لأنه إنما يؤمر بالتقوى من عقلها وكان من أهلها[33].

ومما هو مفهوم من الآيات عن طريق القرائن اللفظية التي قد تكون متأخرة عن اللفظ العام وقد تكون متقدمة عنه[34] قوله تعالى : ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن﴾[35]. فإن اللفظ العام يشمل كل مطلقة سواء بائنة أم رجعية، ولكن سياق الآية يدل على أنه خاص بالرجعية بدليل قوله تعالى فيما بعد : ﴿وبعولتهن أحق بردهن في ذلك﴾ لأن المطلقة طلاقا بائنا ليس زوجها ـــ باعتبار ما كان ـــ أحق بردها من غيره. كذلك قوله تعالى : ﴿وآتوا النساء صدقاتهن نحلة﴾[36] فإن لفظ النساء عام يتناول البالغة والصغيرة، العاقلة والتي ذهب عقلها، لكن ما ذكر بعده وهو قوله تعالى :﴿فإن طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه﴾ دل على أنه خاص بالعاقلة البالغة، لأن من عداها لا يلتفت لعبارتهن.

أما القرائن المتقدمة عن اللفظ العام فمثالها قوله تعالى : ﴿ ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئا﴾[37]. قال الامام الزركشي (فإن هذا خاص في الذي أعطاها الزوج). ثم قال بعد : ﴿فإن خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به﴾ فهذا عام فيما أعطاها الزوج أو غيره إذا كان ملكا لها [38].

ومما هو مفهوم من أدلة أخرى لم تسبق اللفظ العام بقليل أو تذكر عقبه، وإنما ذكرت في سياق النص االقرآني العام، قوله تعالى : ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد

---

28) سورة البقرة 13
29) البرهان في علوم القرآن ج 2 ص 221
30) سورة الحجرات 4.
31) البرهان ج 2 ص 221
32) وردت في سور متعددة.
33) الرسالة ص 57
34) انظر البرهان في علوم القرآن ج 2 ص 221
35) سورة البقرة 228
36) سورة النساء 4
37) سورة البقرة 229
38) البرهان في علوم القرآن ج 2 ص 221

منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بها رأفة في دين الله﴾[39] فالآية بعمومها المستفاد من اللفظ المقترن بأل الموصولة، وسياقها الضيق تفيد أن حد الزانية سواء أكانت حرة أم أمة هو الجلد مائة، ولكن هناك آية أخرى تنص على أن حد الأمة الزانية إنما هو نصف العدد وهو قوله تعالى : ﴿فإذا أحصن فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب﴾[40] وبها يتبين أن اللفظ العام الوارد في الآية إنما أريد به الخصوص، وهم الأحرار، فكان بذلك الحكم فيها قاصرا عليهم. وقوله تعالى : ﴿لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة﴾[41] فإن لفظ الخلة بالرغم من كونه عاما، لأنه نكرة في سياق النفي، إلا أن عمومه غير مقصود، بدليل قوله تعالى : ﴿الأخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو إلا المتقين﴾[42] وكذلك يقال في قوله : ﴿ولا شفاعة﴾ .. بدليل قوله تعالى أيضا : ﴿ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له﴾[43].

ومثال ما تخصيصه مفهوم من السنة النبوية قوله تعالى : ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله﴾[44] فالآية بعمومها المستفاد من (السارق والسارقة) تدل على أن من يسرق شيئا كيف ما كان، قليلا أو كثيرا، تقطع يده ومهما يكن نوع المسروق، غير أن الرسول صلوات الله عليه سن أن لا يقطع في ثمر ولا كثر)[45] وإن لا يقطع إلا من بلغت سرقته ربع دينار فصاعدا وبذلك يكون المقصود من اللفظ العام، إنما هو الخصوص.

النوع الثالث : العام الذي يراد منه العموم ويدخله الخصوص وكلاهما مقصود من المتكلم.

لقد أطلق الأصوليون ـــ والسبق للإمام الشافعي ـــ على هذا النوع من أنواع العام مصطلح «عام يراد به العام ويدخله الخصوص» كما أطلق عليه الفقهاء مصطلح «الفرض الكفائي». ويرى الشيخ محمد أبو زهرة أن التعبير عن الفرض الكفائي (بأنه عام يراد به العام ويدخله الخصوص، تعبير جيد محكم مستقيم، ذلك لأن الخصوص فيه ملاحظ، والتكليف عام، بدليل إثم الجميع إن لم يقع الفعل ... والخصوص

39) سورة النور 2
40) سورة النساء 25
41) سورة البقرة 254
42) سورة الزخرف 67
43) سورة سبأ 23
44) سورة المائدة 38
45) ومعنى الكثر بفتحتين جمار النخل وهو شحمه الذي في وسط النخلة. والحديث رواه الامام مالك في الموطأ وكذلك الامام الشافعي في الأم ج 6 ص 118 ورواه أحمد في المسند. انظر الرسالة ص 67

ملاحظ، لأن المقصود، أن يقع الفعل من أدنى عدد، أو من العدد الذي يعقل أن يقع منه الفعل)[46]

والامام الشافعي إنما أوضح المراد من هذا النوع في الرسالة بضرب أمثلة ثلاثة له هي قوله تعالى: ﴿ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الاعراب أن يتخلفوا عن رسول الله ولا يرغبوا بأنفسهم عن نفسه﴾[47]، وقوله تعالى: ﴿والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها﴾[48] وقوله تعالى: ﴿حتى إذا أتيا أهل قرية استطعما أهلها فأبوا أن يضيفوهما﴾[49].

ويحلل الشيخ محمد أبو زهرة هذه الآيات ويكشف عن المقصود منها فيقول (فالصيغ في هذه الآيات عامة، فتفيد الأولى بعمومها، أن على أهل القرية ومن حولها جميعا، أن ينفروا مع رسول الله، ولا يرغبوا بأنفسهم عن نفسه، وتفيد الثانية أن أهل القرية جميعا ظالمون، وتفيد الثالثة إن الاستطعام كان من كل أهل القرية، والإباء كان كذلك، ولهذا التعميم وجه ولذلك لم تنف إرادته، ولم يسقط اعتباره. ولكن في كل منهما من هو أولى بالخطاب، وأحق باللوم. ففي الآية الأولى أهل الطاقة والكفاية وفي الثانية من وقع منهم الظلم فعلا، وفي الثالثة من طلب منهم الطعام أو وقع منهم الاباء. ففي الآيات الثلاث عموم معتبر وخصوص مقصود... فالجهاد مطلوب من كل القادرين، ولكن إن قام به من فيهم كفاية سقط عن الباقين.

ودفع الظلم واجب على جميع القادرين على دفعه، فإن دفعه بعضهم كان له الفضل، وسقط الاثم عن غيره، وايواء أبناء أهل السبيل وإطعامهم واجب على الجميع، ولكن إن قام به بعض أهل القرية لم يأثم سائرهم، وإن لم يطعمهم أحد سقطوا في الإثم جميعا إن علموا وقصروا)[50]

وهذه الأمثلة لا يمكن أن يكون الامام الشافعي قد قصد منها العام المخصوص، كما فهم الدكتور محمد أديب صالح حيث مثل بها له[51] ولم يعرج نهائيا على هذا النوع الذي نحن بصدد دراسته، لأن العام المخصوص، قد تعرض له الامام الشافعي بعد هذا في

46) الشافعي ص 197
47) سورة التوبة 120
48) سورة النساء 75
49) سورة الكهف 77
50) الشافعي ص 195 ــ 196
51) تفسير النصوص الفقهية ج 2 ص 103

الرسالة تحت عنوان[52] «باب بيان ما نزل من الكتاب عام الظاهر يراد به كله الخاص». وقد وضحه بضرب أمثلة رتبها على حسب قوة دلالة اللفظ العام فيها على الخصوص، وهذه الأمثلة هي : قوله تعالى ﴿الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيمانا وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل﴾[53] وقوله تعالى : ﴿يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له، وإن يسلبهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه، ضعف الطالب والمطلوب﴾[54] وقوله تعالى : ﴿ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس﴾[55] وقوله تعالى : ﴿وقودها الناس والحجارة﴾[56].

إن هذه الآيات الأربع يستفاد منها كلها ــ كما وضح ذلك الامام الشافعي ــ أن اللفظ العام قد قصر على بعض أفراده ابتداء، إذ الآية الأولى واضح فيها من كثرة الدلالات أن المراد من الناس بعض الناس، لأنهم عبارة عن (جماعة غير كثير من الناس، الجامعون منهم، غير المجموع لهم، والمخبرون للمجموع لهم، غير الطائفتين، والأكثر من الناس في بلدانهم غير الجامعين، ولا المجموع لهم، ولا المخبرين)[57] وكل ذلك استفدناه عن طريق العقل، فكان هو المخصص للعام.

والآية الثانية واضح منها كذلك أن المراد من اللفظ العام، إنما هو بعض الناس (لأنه لا يخاطب بهذا إلا من يدعو من دون الله إلها، تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا، لأن فيهم من المؤمنين المغلوبين على عقولهم، وغير البالغين ممن لا يدعون معه إلها)[58] والآية الثالثة واضح منها كذلك (أن الناس كلهم لم يحضروا عرفة في زمن الرسول، ورسول الله المخاطب بهذا ومن معه، ولكن صحيحا من كلام العرب أن يقال : أفيضوا من حيث أفاض الناس يعني بعض الناس)[59].

والآية الرابعة تدل على أن وقود جهنم إنما هو بعض الناس بدليل قوله تعالى : ﴿إن الذين سبقت لهم منا الحسنى، أولئك عنها مبعدون﴾[60].

---

52) الرسالة ص 58
53) سورة آل عمران 173
54) سورة الحج 73
55) سورة البقرة 199
56) سورة البقرة 24
57) الرسالة 60
58) نفس المرجع ص 60 ــ 61
59) نفس المرجع.
60) سورة الانبياء 101

فهذه الآيات الأربع كلها تعكس دلالة، أن المراد من العام فيها الخصوص لا العموم، وأن العموم غير مقصود بالمرة من أول الأمر.
وبذلك يتبين الفرق بين العام المخصوص، والعام الذي يراد منه العموم ويدخله الخصوص. فالعموم في الأول غير مقصود بالمرة، وفي الثاني العموم والخصوص مقصودان معا من طرف المتكلم.

وقد يتساءل المرء عما إذا كان بالامكان أن يقصد العموم والخصوص في آن معا، وعما إذا لم يكن ذلك يفضي إلى التناقض ؟
والجواب أنه لا تناقض في قصدهما معا من طرف الشارع، مادام أن لكل من العموم والخصوص جهة ينصرف إليها، إذ المطلوب من عموم الناس شيء، ومن خصوصهم شيء آخر.
فمثلا قوله تعالى : ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾(61) هو خطاب عام موجه إلى الأمة كافة بالرغم من أن الأصل في الخطاب أن يكون لمعين، لأنه عندما يخرج على غير معين يفيد العموم(62) كما هو الأمر عندنا في الآية، ومن ثم كانت دلالتها على (أنه لا مكلف إلا ويجب عليه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إما بيده أو بلسانه أو بقلبه)(63) وكان معناها (كونوا أمة دعاة إلى الخير، آمرين بالمعروف ناهين عن المنكر)(64) وكلمة «منكم» إنما هي للتبيين لا للتبعيض فهي على غرار قوله تعالى :﴿فاجتنبوا الرجس من الأوثان﴾ (65).

ولكن في نفس الوقت يجب أن يؤخذ بالاعتبار (أن في القوم من لا يقدر على الدعوة ولا على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مثل النساء والمرضى والعاجزين)(66) ولذلك دخل الخصوص العموم، فاتجه الخطاب في نفس الوقت إلى من يحسن القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهم العلماء العارفون بأحكام الشريعة الاسلامية، وطبائع النفوس البشرية، لأن (الدعوة إلى الخير مشروطة بالعلم بالخير وبالمعروف وبالمنكر، فإن الجاهل ربما دعا إلى الباطل، وأمر بالمنكر ونهى عن المعروف، وربما عرف الحكم في مذهبه وجهله في مذهب صاحبه، فنهاه عن غير منكر، وقد يغلظ في

61) سورة آل عمران 104
62) البرهان في علوم القرآن ج 2 ص 219
63) تفسير مفاتيح الغيب للامام الرازي ح 8 ص 166
64) نفس المرجع
65) سورة الحج 30
66) مفاتيح الغيب ج 8 ص 166

موضع اللين ويلين في موضع الغلظة، وينكر على من لا يزيده إنكاره إلا تماديا) (67).

فالأمة كافة إذن، مطالبة بتهيئة الظروف والأسباب لمن يأمر بالمعروف وينهي عن المنكر، وذلك بدعمه وتأييده، ومباركة عمله، بل إجباره(68) على القيام بعمله إن هو لم يقم بذلك، لأنها إن لم تفعل ذلك يصبح عمله الجاد مثار سخرية واستهزاء من لدن أولئك الذين يحبون أن تشيع المناكر في المجتمعات، وبذلك يتعطل الفرض الكفائي، فتتعطل المصالح التي لا يمكن الاستغناء عنها من طرف الأمة.

والخصوص الذين هم العلماء العارفون بأسرار الشريعة الاسلامية، وطبائع النفوس البشرية، مطالبون بمزاولة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومباشرته فعلا بمختلف الوسائل الممكن تنفيذها، وقد كانوا مطالبين بهذا لقدرتهم عليه واستعدادهم له، وهذه الفئات المتخصصة عندما تنهض بمأموريتها التي تعينت لها، يسقط الاثم عن الأمة كلها، لأن غرض الشارع إنما هو تحقيق الفرض الكفائي.

هكذا إذن يتجلى أن لا تناقض بين أن يتوجه الخطاب إلى عموم الناس وفي نفس الوقت إلى الخصوص منهم، لأن لكل وجهته، ويتجلى أيضا أن في كل فرض كفائي نوعين من التكليف : عام وخاص، فالعام يتوجه إلى الأمة قاطبة، والخاص يتوجه إلى الفئات المختصة المؤهلة للقيام عمليا بهذا الفرض.

وبذلك يتحقق التكافل الاجتماعي بين سائر أفراد الأمة، إذ تصبح هذه الفروض موزعة على الطوائف والآحاد، وهم (لو ضيعوه معا، خفت أن لا يخرج واحد منهم مطيق فيه من المأثم، بل لا أشك إن شاء الله لقوله : ﴿إلا تنفروا يعذبكم عذابا أليما﴾) (69).

وهذا نفسه ما يصرح به الإمام الشاطبي بقوله (إنه واجب على الجميع ... لأن القيام بذلك الفرض قيام بمصلحة عامة، فهم مطالبون بسدها على الجملة، فبعضهم هو قادر عليها مباشرة، وذلك من كان أهلا لها. والباقون ــ وإن لم يقدروا عليها ــ قادرون على إقامة القادرين، فمن كان قادرا على الولاية فهو مطلوب بإقامتها، ومن لا يقدر عليها مطلوب بأمر آخر وهو إقامة ذلك القادر وإجباره على القيام بها. فالقادر إذن مطلوب بإقامة الفرض، وغير القادر مطلوب بتقديم ذلك القادر، إذ لا يتوصل إلى قيام القادر إلا بالاقامة، من باب ما لا يتم الواجب إلا به) (70).

---

67) نفس المرجع السابق

68) الموافقات ج 1 ص 178 ــ 179

69) الرسالة ص 366

70) الموافقات ج 1 ص 178

والامام الشافعي عندما يعدد طائفة من فروض الكفاية(71) من بينها التفقه في الدين، والجهاد، والصلاة على الجنائز، ورد السلام، لا يقصد من وراء ذلك حصر هذه الفروض فيما ذكر، وإنما هو قد ضرب أمثلة لها، ذلك لأن فروض الكفاية (لا تحصى كثرة، وتزداد نموا وتجددا بتقدم العلم والحضارة، فتمس حاجة الأمة اليها : من مثل إقامة الوزارات، والادارات العامة، والمؤسسات على اختلاف أنواعها ومهامها، ومراكز العلم على أعلى مستوياته، وبجميع فروعه، التجريبية والنظرية. ونشير بوجه خاص إلى مرفق الطب والصناعة والزراعة والري، ومرفق الجيش، وما يستلزم من مصانع للمعدات والأسلحة البرية والبحرية والجوية، ومرفق الاجتهاد في التشريع ومرفق القضاء والإفتاء، وإنشاء المستشفيات، ومعداتها ومخابرها ومعامل الأدوية، وإنشاء المساجد، ودور اليتامى والعجزة الخ) (72). ويوضح الامام الشاطبي كيف تصنع الامة رقيها وحضارتها، وكيف تتكاثر هذه الفروض الكفائية وتزداد نموا بتربية أبنائها لهذه الفروض المتنوعة، إلى أن يصلوا فيها إلى أقصى الغايات بقوله (فطلب الناس بالتعلم والتعليم لجميع ما تستجلب به المصالح، وكافة ما تدرأ به المفاسد، إنهاضا لما جبل فيهم من تلك الغرائز الفطرية، والمطالب الإلهامية، لأن ذلك كالأصل للقيام بتفاصيل المصالح ــ كان ذلك من قبيل الأفعال أو الأقوال أو العلوم والإعتقادات، أو الآداب الشرعية أو العادية ــ وفي أثناء العناية بذلك يقوى في كل واحد من الخلق ما فطر عليه، وما ألهم له من تفاصيل الأحوال والأعمال فيظهر فيه، وعليه، ويبرز فيه على أقرانه، ممن لم تتهيأ تلك التهيئة ... فترى واحدا قد تهيأ لطلب العلم، وآخر لطلب الرياسة، وآخر للتصنع ببعض المهن المحتاج إليها، وآخر للصراع والنطاح إلى سائر الأمور ... وبذلك يترقى لكل فعل هو فرض كفاية قوم، لأنه سير أولا في طريق مشترك، فحيث وقف السائر وعجز عن السير فقد وقف في مرتبة محتاج إليها في الجملة، وإن كان به قوة زاد في السير إلى أن يصل إلى أقصى الغايات في المفروضات الكفائية، وفي التي يندر من يصل إليها كالاجتهاد في الشريعة، والإمارة، فبذلك تستقيم أحوال الدنيا وأعمال الآخرة.

فأنت ترى أن الترقي في طلب الكفاية ليس على ترتيب واحد، ولا هو على الكافة بإطلاق، ولا على البعض بإطلاق، ولا هو مطلوب من حيث المقاصد دون الوسائل ولا بالعكس، بل لا يصح أن ينظر فيه نظر واحد حتى يصل بنحو من هذا

71) انظر الرسالة : باب العلم من ص 357 إلى 369

72) المناهج الأصولية ج 1 ص 530

التفصيل، ويوزع في أهل الاسلام بمثل هذا التوزيع، وإلا لم ينضبط القول فيه بوجه من الوجوه والله أعلم وأحكم»[73].

النوع الرابع : العام المطلق :

وهو العام العاري عن الأدلة المخصصة والنافية للتخصيص، بمعنى أنه ليس عاما مخصوصا، ولا عاما مستغرقا لجميع أفراده، بل هو مطلق عن القرائن اللفظية أو الحالية.

ولكن رغم خلو السياق من هذه القرائن، فهو يحتمل التخصيص، لأنه مادام أن من جملة المخصصات مثلا المصالح المرسلة، والمصالح المرسلة تتغير بتغير الزمان والمكان[74] فإنه من المحتمل أن يطرأ مخصص استقبالا، وعليه إذا طرأت مصلحة مرسلة تتوافر فيها الشروط التي حددها الفقهاء، وأول المجتهد النص العام بمقتضاها لا يكون خارجا عن سنة الشارع. إذ سنته هي التخصيص، التي عبر عنها الفقهاء بقولهم : ما من عام إلا وقد خصص. وبهذا الاعتبار تكون كل العمومات الواردة في القرآن والسنة، وكذلك القوانين الوضعية، رغم خلو السياق من القرائن محتملة للتخصيص، وبذلك أيضا لا تكون دلالتها قطعية.

73) الموافقات ج 1 من ص 179 إلى 181

74) يعبر الدكتور محمد عابد الجابري عن هذه الحقيقة ــ حقيقة تغير المصالح بتغير الزمان. في مجلة اليوم السابع الفلسطينية بتاريخ 1985/5/20 بقوله «لقد حدد فقهاؤنا القدامى الضروريات وغيرها بالاستقراء كما سبق القول أي باعتماد معطيات عصرهم الحضارية من جهة والارتكاز على أوامر الشرع ونواهيه من جهة أخرى، فحصروا الضروريات في الحفاظ على الدين والنفس والعقل والنسل والمال وفي الغالب فكروا في هذه الأمور الخمسة داخل المجتمع الاسلامي الذي كان في وقتهم يشكل عالما قائما بذاته مستقلا عن غيره من المجتمعات التي لم يكن لها شأن يذكر، لأن الشان كل الشأن كان يومئذ للمجتمع العربي الاسلامي الذي كانت حضارته للعالم أجمع.
أما اليوم، ونحن نعيش في عالم اخر، أصبحنا فيه تابعين لا متبوعين، عالم تغيرت فيه الأحوال وتطورت فيه الحقوق والواجبات وكثرت فيه المنافسات والتهديدات، فإنه لا بد لكل من يفكر بشيء من الجدية في التجديد وفتح باب الاجتهاد وتحقيق الأصالة والمعاصرة معا، لا بد أن يدخل في حسابه ما استجد من تحولات وهي كثيرة وعميقة.
فعلا إن الأمور الخمسة التي حصرها فقهاؤنا القدامى في الضروريات كانت وما تزال وستبقى أمورا ضرورية بالفعل، أي مقاصد أساسية لكل تشريع يستهدف فعلا خدمة «مصالح العباد» غير أن «مصالح العباد» اليوم لم تعد مقصورة على حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، بل انها تشمل بالاضافة إلى الأمور الخمسة المذكورة امورا أخرى نعتقد انه لا بد من أن تدرج فيها : الحق في حرية التعبير، وحرية الانتماء السياسي، وحق انتخاب الحاكمين وتغييرهم، والحق في الشغل والخبز والمسكن والملبس والحق في التعليم والعلاج...
ثم يقول : أما الحاجيات فبالاضافة إلى ماذكره فقهاؤنا القدامى هناك حاجيات جديدة مثل الحاجة إلى توفير الصحة والوقاية من الأمراض بإعداد ما يكفي من مستشفيات وغيرها، والحاجة إلى ما لا بد منه لتنشيط الابداع الفكري في مختلف المجالات...

للأستاذ محمد حمادي الورياغلي

المصالح جمع مصلحة، لغة مفعلة من الصلاح وهو حسن الحال، والمفعلة تستعمل لمكان ما كثر فيه الشيء المشتقة منه، مثل أرض مسبعة أو مذأبة أو مملحة أو معشبة، أي كثر فيها السباع والذئاب والملح والعشب، ومثلها في ذلك مظنة أي ما يغلب فيه الظن بحكم معين، لكنها بالكسر على خلاف القياس. وهي هنا مجاز بتنزيل القوة منزلة الكثرة، أو بتنزيل الكثرة منزلة القوة، والعلاقة اللزوم بين الكثرة والقلة، تقول العرب «إنما العزة للكاثر»، ثم صارت حقيقة عرفية في معناها المعروف.

والمرسلة جاءت من الارسال ضد التقييد، يقال ترك دابته مرسلة، أي غير معقولة، وأرسل الفحل في الإبل، وأرسل كلبه أو صقره على الصيد، وأرسل يده في الصلاة، ويقابله قبض الفحل عن الإبل، وقبض كلبه أو صقره عن الصيد، وقبض يده في الصلاة، ومعنى كونها مصلحة مرسلة في الشرعيات أنها مطلقة عن شهادة الشرع لها باعتبار أو إلغاء.

وفي اصطلاح الأصوليين هي الوصف المناسب لتعليل حكم غير مستند إلى أصل معين في الشرع، بل إلى المصلحة العامة اللازمة في نظر العقل قطعا أو ظنا قريبا منه. أو هي المعاني التي تربط بها الأحكام، وتبنى عليها لجلب مصلحة أو دفع مفسدة عن الخلق على وجه يخدم المقصود الشرعي في المحافظة على الضروريات والحاجيات والتحسينيات، ولم يقم دليل معين على اعتبارها أو الغائها من كتاب ولا سنة ولا قياس.

وعليه فالمصالح المرسلة لا تكون إلا فيما سكت عنه الشارع، وليس له أصل معين تقاس عليه، ويوجد فيها معنى مناسب يصلح عقلا أن يكون مناطا لحكم فرعي

يحكم به بناء على ذلك المعنى المناسب. قال في التنقيح للقرافي [1] (المصلحة المرسلة)، (والمصالح بالاضافة إلى شهادة الشرع لها بالاعتبار على ثلاثة أقسام.

أ ــ ما يشهد الشرع باعتباره، وهو القياس.

ب ــ وما يشهد الشرع بعدم اعتباره، نحو المنع من زراعة العنب لئلا يعصر خمرا.

ج ــ وما لم يشهد له باعتبار ولا إلغاء، وهو المصلحة المرسلة، وهو عند مالك رحمه الله حجة .

ويشترط في العمل بها ثلاثة شروط :

1 ــ أن تكون في غير مرتبة التحسين.

2 ــ وأن لا يعارضها دليل شرعي أو مقصد من مقاصد الشريعة.

3 ــ وأن تكون عامة، هذا صريح مذهب مالك رحمه الله [2].

غير أن التعريف السابق للمصالح المرسلة إنما هو تعريف لنوع منها، أو للاستعمال المشهور فيها، وإلا فهي لها إطلاقات أخرى، وبمعان أخرى، وهي كما يلي :

1 ــ أن يراد من الارسال فيها أنه يوكل أمر تقديرها إلى العقل البشري، وذلك عندما يعمل على تأويل ظاهر النص لصالح المصلحة، نظرا للأحوال المتجددة، وذهاب الأحوال القديمة التي جاء فيها النص بحكم معين. أي يعمل بالرأي الذي تقتضيه المصلحة الشرعية في الوقت الراهن بدون التقيد بظاهر النص الجزئي الذي جاء في أحوال خاصة، على طريق تخصيص العام بالمصلحة. وهذا لا يجادل فيه أحد كما قال الغزالي كما سياتي. وهذا الإطلاق تشهد له أصول كثيرة منها حديث التسعير، جاء في جامع الترمذي عن انس بن مالك رضي الله عنه قال : غلا السعر على عهد رسول الله ﷺ فقالوا يارسول الله سعر لنا، فقال «إن الله هو المسعر القابض الباسط الرازق، وإني لأرجو أن القى ربي وليس أحد منكم يطلبني بمظلمة في دم ولا مال». وعلق في العارضة على هذا الحديث بقوله «والتسعير على الناس إذا خيف على أهل السوق أن يقسروا أموال المسلمين. قال سائر العلماء بظاهر الحديث لا يسعر على أحد. والحق التسعير وضبط الأمر على قانون لا تكون فيه مظلمة على أحد

---

1) رقم 221/ 2

2) حاشية الطاهر بن عاشور على التنقيح رقم 221/ 2.

من الطائفتين، وذلك قانون لا يعرف إلا بالضبط للأوقات ومقادير الأحوال وحال الرجال، والله الموفق للصواب، وما قاله النبي ﷺ حق، وما فعله حكم، لكن على قوم صح ثباتهم، واستسلموا إلى ربهم، واما قوم قصدوا أكل الناس والتضييق عليهم فباب الله أوسع وحكمه أمضى» ويشهد للتسعير ما جاء في الموطأ في باب الحكرة والتربص عن سعيد بن المسيب أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه مر بحاطب بن أبي بلتعة وهو يبيع زبيبا له في السوق، فقال له عمر بن الخطاب «إما أن تزيد في السعر وإما أن ترفع من سوقنا ومنها حديث تحديد الطريق العامة بسبعة أذرع كما في الصحيح، فإن هذا المعنى لا يقال به بالنسبة لطرق السيارات في عصرنا مثلا، وإنما يخصص بأحوال أخرى. ومنها حديث عائشة رضي الله عنها لو أدرك رسول الله ﷺ ما أحدث النساء لمنعهن المسجد» قال الزرقاني في شرحه على الموطأ «استنبط من قول عائشة أنه يحدث للناس فتاوى بقدر ما أحدثوا كما قال مالك، وليس هذا من التمسك بالمصالح المباينة للشرع كما توهمه بعضهم، وإنما مراده كمراد عائشة أن يحدثوا أمرا تقتضي أصول الشريعة فيه غير ما اقتضته قبل حدوث ذلك الأمر، ولا غرو في تبعية الأحكام للأحوال».

وإلى هذا الاطلاق أو إلى هذا الاستعمال أشار القرافي في التنقيح (رقم 221/ 2) بقوله «المصلحة المرسلة عند مالك رحمه الله حجة، وقال الغزالي إن وقعت في محل الحاجة أو التتمة فلا تعتبر، وإن وقعت في محل الضرورة فيجوز أن يؤدي إليها اجتهاد مجتهد، ومثاله تترس الكفار بجماعة من المسلمين، فلو كففنا عنهم لصدمونا واستولوا على دار الاسلام وقتلوا جماعة المسلمين، ولو رميناهم لقتلنا الترس معهم.... إلى أن يقول القرافي ردا على الغزالي الذي يشترط للعمل بهذه المصلحة أن تكون كلية قطعية ضرورية، «إن الله تعالى إنما بعث الرسل لتحصيل المصالح العباد، وعملا بالاستقراء فمهما وجدت مصلحة غلب على الظن أنها مطلوبة للشرع».

2 ـــ قد يراد بالارسال ألا يتقيد المجتهد في حكمه على ما يستجد من الأحداث بقيام شاهد من النصوص أو من تصرفات الشرع بالاعتبار على مناسب القياس أو لعلة القياس، بل يكتفي فيه بمطلق المناسب ولو لم يقم عليه شاهد بالاعتبار، مثل التعليل بمناقضة القصد، أو المعاملة بنقيض القصد، ومثل تعليل تحريم الخمر بالسكر، فان التعليل بالسكر لا عهد له في الشرع ولا سبق أن علل به حكم من الأحكام. وإنما هو توصل إليه الفقهاء بالاجتهاد. وهذا ما يسمى بالمناسب المرسل. أي لم يقم له من الشرع شاهد لا بالاعتبار ولا بالالغاء. وإلى هذا الاطلاق أو الاستعمال يشير

القرافي في التنقيح بقوله «إن جميع المذاهب موجود فيها العمل بالمصالح المرسلة، لأنهم إذا جمعوا أو فرقوا بين مسألتين لا يطالبون شاهدا بالاعتبار لذلك المعنى الذي به جمعوا أو فرقوا، بل يكتفون بمطلق المناسبة، وهذه هي المصالح المرسلة، فهي حينئذ في جميع المذاهب» (رقم 165/ 2).

3 ـ قد تطلق المصالح المرسلة ويراد بها أنها مرسلة من النص والقياس معا، أي لم يرد لها ذكر في كتاب ولا سنة، ولم يوجد نص تقاس عليه فيهما، أي لم تذكر لا في الحلال ولا في الحرام، وهذا هو الاستعمال المشهور فيها عند المالكية كما سبق، كقضية جمع القرآن في مصحف واحد في عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه وتوحيد المصاحف في المصحف الامام في عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه وتنقيطه وتشكيله وضبط وقفه كما تم بعد ذلك، واتخاذ الخليفة بعد وفاة الرسول ﷺ يجمع أمر المسلمين ويحمي الاسلام من العوادي الفكرية والمادية، وتدوين الدواوين وتعريبها واتخاذ السجون، وغير ذلك من المصالح العامة الضرورية اليقينية الكلية التي هي أصل بنفسها في التشريع، ولا تحتاج أن يستشهد لها بدليل جزئي مخصوص كما سبق.

4 ـ قد يطلق الارسال ويراد به عدم التقيد بنص جزئي في الكتاب أو السنة وهي داخلة فيهما بالمعنى العام، جاء في المستصفى [3] «وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصودا بالكتاب والسنة والاجماع، فليس خارجا من هذه الأصول، لكنه لا يسمى قياسا بل مصلحة مرسلة، إذ القياس أصل معين، وكون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد، بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاريق الإمارات، تسمى لذلك مصلحة مرسلة، أي ليست مقيدة بدليل جزئي، بل مشروكة في الدلالة عليها بين أدلة لا تحصى.

5 ـ قد تطلق باسم الاستحسان، وهو الحكم على غير مثال في الكتاب والسنة والاجماع، وهذا ما هاجمه الامام الشافعي في رسالته بشدة، جاء فيها [4] «قال : فهل تجيز أنت أن يقول الرجل أستحسن بغير قياس، فقلت : لا يجوز هذا عندي ـ والله أعلم ـ لأحد، وإنما كان لأهل العلم أن يقولوا دون غيرهم لأن يقولوا في الخبر باتباعه فيما ليس فيه الخبر بالقياس على الخبر، ولو جاز تعطيل القياس لجاز لأهل العقول من غير أهل العلم أن يقولوا فيما ليس فيه خبر بما يحضرهم من الاستحسان،

---

3) رقم 331/ 1.

4) رقم 504.

وإن القول بغير خبر ولا قياس لَغَيْرُ جائز بما ذكرت من كتاب الله وسنة رسول الله ولا في القياس» وقال في جهة أخرى «ومن استحسن فقد شرع» أي جعل نفسه نِداً لله تعالى في التشريع في الحلال والحرام، وهذا أمر خطير في نظره لا يقبل، وقال : «وإنما الاستحسان تلذذ».

6 ــ وقد تطلق باسم (غير المخالف)، فيدخل فيه الملائم وغير المخالف، لأن غير المخالف موافق عند المالكية، والملائم يسمى قياسا، وغير المخالف يُسَمَّى مصلحة مرسلة، وكلاهما يعمل به في العاديات لا في العبادات، وغير المخالف ظاهر، والقياس يكون في المعقولات لا في التعبديات كما هو معروف. جاء في الموافقات للشاطبي (5) قال : «الشروط مع مشروطها على ثلاثة أقسام :... والثالث أن يكون منافيا ولا ملائما وهو محل النظر، هل يلحق بالأول ــ أي بالملائم ــ من جهة عدم المنافاة، أو بالثاني ــ أي بالمنافي ــ من جهة عدم الملائمة ظاهرا. والقاعدة المستمرة في هذا، التفرقة بين العبادات والمعاملات، فما كان من العبادات فلا يكتفى فيه بعدم المنافاة دون أن تظهر الملاءمة، لأن الأصل فيها التعبد دون الالتفات إلى المعاني، والأصل ألا يقدم عليها الا بإذن، إذ لا مجال للعقول في اختراع العبادات، فكذلك ما يتعلق بها من الشروط، وما كان من العاديات فيكتفى فيه بعدم المنافاة، لأن الأصل فيها الالتفات إلى المعاني دون التعبد، والأصل فيها الإذن ــ أي الاباحة ــ حتى يرد الدليل على خلافه».

7 ــ قد تطلق باسم القياس الميسر، جاء في الترمذي في حديث العسيف «وعلى ابنك جلد مائة وتغريب عام» وعلق عليه في العارضة (6) بقوله : «انما يختص التغريب بالذكور الأحرار خلافا للشافعي الذي يجريه على العموم في أحد قوليه، وذلك أن المقصود بالتغريب النكاية، وفي فعله بالمرأة تعريض لها بالغربة لأشد مما وقعت فيه في وطئها أو في مثله، وهذا تخصيص العموم بالقياس الميسر وهو قياس المصلحة».

8 ــ قد تطلق باسم القياس المرسل، جاء في بداية المجتهد (7) «وأما المفقود في حروب الكفار ففيه داخل المذهب أربعة أقوال :... وكلها مبنية على تجويز النظر بحسب الأصلي في الشيء، وهو الذي يعرف بالقياس المرسل، وبين العلماء في

---

5) رقم 284/ 1.
6) رقم 207/ 1.
7) رقم 53/ 2.

اختلاف، أعني بين القائلين بالقياس» وقال ابن رشد أيضا في كتابه المذكور [8] «ومثل هذا هو الذي يعرفونه بالقياس المرسل وهو الذي لا يستند إلى أصل منصوص عليه في الشرع إلا ما يعقل من المصلحة الشرعية فيه، ومالك رحمه الله يعتبر المصالح وان لم يعتمد على أصل منصوص عليه».

9 — وقد تطلق باسم تخصيص العام بالمصلحة، مثل تخصيص قوله تعالى : ﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين﴾ بغير الحسيبة على مذهب مالك، فلا يلزمها الرضاع، وعلى الأب أن يستأجر من ترضع له الولد [9]، وتخصيص العام بالمصلحة لا نزاع فيه بين الأئمة، قال الغزالي في المستصفى [10] : «استعمال مصلحة في تخصيص العموم لا ينكره أحد».

10 — وقد تطلق باسم التوسع على الحكام في الأحكام السياسية، أعني في إطار السياسة الشرعية، على مقتضى القاعدة المعروفة «تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور»، وهذه التوسعة للحكام في السياسة الشرعية ليست من قبيل المصالح المرسلة، بل تشهد لها القواعد الأصولية، فقد نقل ابن فرحون في تبصرته عن القرافي في هذا الموضوع قال : «اعلم أن التوسعة على الحكام في الأحكام السياسية ليس مخالفا للشرع، بل تشهد له القواعد من وجوه : اختلاف الأحكام (أولا) — أن الفساد قد كثر وانتشر بخلاف العصر الأول، ومقتضى ذلك اختلاف الأحكام بحيث لا تخرج عن الشرع بالكلية، لقوله ﷺ : «لا ضرر ولا ضرار»، وترك هذه القوانين يؤدي إلى الضرر، ويؤكد ذلك جميع النصوص الواردة في نفي الحرج. (ثانيا) — إن المصلحة المرسلة قال بها مالك رضي الله عنه وجمع من العلماء، وهي المصلحة التي لا يشهد لها الشرع باعتبارها ولا بإلغائها، ويؤكد العمل بالمصالح المرسلة أن الصحابة رضوان الله عليهم عملوا كثيرة جدا المطلق المصالح لا لتقدم شاهد بالاعتبار، نحو اتخاذ السجن وهدم الأوقاف لتوسيع المسجد، وحرق المصاحف وجمعهم على مصحف واحد، وتجديد الأذان في السوق يوم الجمعة، وغير ذلك كثير. (ثالثا) — الشرع شدد في الشهادة أكثر من الرواية لتوهم العداوة، فاشترط العدد والحرية ووسع في كثير من العقود للضرورة، كالعرايا والمساقاة والقراض والسلم والشفعة وغيرها من العقود المستثناة، وضيق في الشهادة بالزنا، فلم يقبل فيها إلا أربعة يشهدون بمشاهدة

8) رقم 261/ 1.
9) أحكام القرآن لابن العربي في شرح هذه الآية.
10) رقم 1/299.

العملية كالمرود في المكحلة، وقبل في القتل اثنين، والدماء أعظم، لكن المقصود، الستر، وهذه المباينات والاختلافات كثيرة في الشرع لاختلاف الأحوال، فلذلك ينبغي أن يراعي اختلاف الأحوال والأزمان، فتكون المناسبة الواقعة في هذه القوانين السياسية مما شهدت لها القواعد بالاعتبار، فلا تكون من المصالح المرسلة، بل أعلى رتبة فتلحق بالقواعد الأصولية». وزاد القرافي قائلا : «ونص ابن أبي زيد القيرواني في النوادر على أنّا اذا لم نجد في جهة غير العدول، أقمنا أصلحهم وأقلهم فجورا للشهادة عليهم، ويلزم مثل ذلك في القضاة ونحوهم لئلا تضيع المصالح، وما أظن أنه يخالفه أحد في هذا فإن التكليف مشروط بالإمكان، إذا جاز نصب الشهود فسقة لأجل عموم الفساد جاز التوسع في الأحكام السياسية لأجل كثرة فساد الزمان وأهله، قال القرافي : «ولا نشك أن قضاة زماننا وشهود هم وولاتهم وأمنا هم لو كانوا في العصر الأول ماوُلُوا وَلَا عُرِّجَ عليهم، وولاية هؤلاء في مثل ذلك العصر فسوق، فان خيار زماننا هم أراذل ذلك الزمان، وولاية الأراذل فسوق، فقد حسن ما كان قبيحا، واتسع ما كان ضيقا، واختلفت الأحكام باختلاف الأزمان» [11].

11 ــ وقد تطلق باسم تخصيص العام بالعقل، على أساس أن العقل مقدم على النقل إذا تعارضا. جاء في إرشاد الفحول [12] : «ذهب الجمهور إلى التخصيص بالعقل، وذهب شذوذ من أهل العلم إلى عدم جواز التخصيص به، والأشبه عندي أنه لا خلاف في المعنى، بل في اللفظ، أما أنه لا خلاف في المعنى، فلأن اللفظ لما دل على ثبوت الحكم في جميع الصور، والعقل منع من ثبوته في بعض الصور، فإما أن يحكم بصحة مقتضى العقل والنقل، فيلزم من ذلك صدق النقيضين، وهو محال، أو يرجح النقل على العقل، وهو محال، لأن العقل أصل للنقل، فالقدح في العقل قدح في أصل النقل، والقدح في الأصل لتصحيح الفرع يوجب القدح فيهما، وإما أن يرجح حكم العقل على مقتضى العموم وهذا هو مرادنا من تخصيص العام بالعقل» ومثل هذا المعنى موجود عند الباجي في إشاراته، رقم **131** قال« : لو كان العقل يوجب إباحة أشياء أو حظرها لاستحال أن ينقله الشرع عما يقتضيه العقل، كما يستحيل أن يرد بنفي أن الاثنين أكثر من الواحد» فبهذا النقل نأخذ منه أنه مستحيل أن يرد الشرع على خلاف ما يقتضيه العقل، كما يستحيل أن يرد بنفي أن الاثنين أكثر من الواحد.

11) تبصرة ابن فرحون رقم 150/ 2.
12) رقم 156.

12 ــ وقد يراد بالارسال الارسال في الأخذ من المصالح بالأولى فالأولى دائما، وعدم التقيد بالحكم الشرعي الأصلي عند ما يتعذر الحكم به لأمر أم لآخر، أو تغيب فيه المصلحة الشرعية التي شرع لأجلها في ظروف معينة، أو يكون الأخذ بها مرجوحا في تلك الظروف، وجواز الانتقال عن حكمها الأصلي إلى حكم آخر باعتبار أنه الممكن في الوقت الحاضر، أو هو المصلحة المناسبة باعتبار الظروف الحالية، والتكليف دائما حسب الامكان، والمصالح تتجدد، وما يكون منكرا في حال قد يكون مصلحة في حال أخرى، وما يكون مصلحة في حال قد يكون منكرا في حال آخر. وعليه فالإرسال على هذا المعنى يراد به جواز التحرك نحو تحقيق المصلحة الشرعية في كل وقت على أرض الواقع، وبالتالي يراد به الأخذ من المصالح بالأحدث فالأحدث، إذ الأخذ بالأصلح هو الواجب دائما، كخطوط الدفاع في الحرب تكون متعددة يقاتل منها بالأولى فالأولى حسب الظروف، خط أمامي، وخط خلفي، وخط وراءه، وهكذا. فيكون المطلوب وجوب الدفاع من الخط الأمامي حتى يتعذر الدفاع منه فيتنقل إلى الذي يليه، فيدافع منه حتى يتعذر عليه الدفاع منه أيضا فيتنقل إلى الذي يليه وهكذا. فالدفاع مستمر والتخطيط مستمر أيضا. ويشهد لهذا المعنى ما يلي :

«أ» : سئل أبو عبد الله القوري بالسؤال التالي : «غرضنا مشورتكم في أمرعظيم كثرت به البلوى، وذلك أنه شاع ببلدنا ــ أي جبالة ــ الهروب بالنساء، وصار فعلهم أن من يخطب امرأة ومنعت منه، يجمع جماعة من المفسدين ويغيرون عليها، ويحملونها إلى حيث لا تناالهم الأحكام، ثم لا يردها الهارب بها حتى يلتزم وليها أن يزوجها له، فياسيدى ذكر لنا عن بعض الشيوخ أنه كان يذهب إلى الفتيا بالقول بتأبيد التحريم فيها، رغبة في سد هذا الباب فهل ترون أعزكم الله الفتيا بهذه الأوطان الفاسدة بتأبيد التحريم، صونا للفروج ورعيا للمصلحة العامة. فأفتونا بما يظهر لكم، وكذلك أيضا ــ أعزكم الله ــ سفك الدماء كثر واشتهر القتل وشاعت الجراح وضاعت الدماء، وانتهكت حرمتها بسبب عدم استيلاء الأحكام الذي يتمكن معه من القصاص، وتعذر القصاص جملة، بحيث لا مطمع فيه لكل من عدي عليه بجناية بوجه من الوجوه. ونجد من جني عليه يرغب في أن يتعين له عن الجناية المذكورة مال في ذمة الجاني، لكونهم في الغالب يتناصفون بينهم في الحقوق المالية ولا يجد الجاني غالبا ــ إن كان ما يطالب به مالا ــ من يقصده على الباطل. وتجد الجاني يصرح بطلب الشرع ويقول : ليس له عندي غير القصاص، ثقة منه بأنه لا يناله القصاص

أبدا. وحتى إن المجني عليه إن أفتيته مثلا بأنه ليس له إلا القصاص يرى أنك أفتيته بأن لا حق له أصلا. فلم يحصل الارتداع عن الجراح. وكذلك القود هو متعذر أيضا وعوض عنه الإجلاء والنفي، ولم تحصل به عندهم فائدة الردع، لكون الجاني يرتجي الرجوع بل هو الأغلب فيهم، يرجع بعفو ومحاولات، ويجد ماله موفرا وأصوله قائمة. وفي علمكم ــ أبقاكم الله ــ اختلاف قول مالك رضي الله عنه فيما إذا رضي والي الدم أو المجني عليه في الجراح بالدية وأبى الجاني إلا القود أو القصاص في الجراح، والقول قول مَنْ مِنْهُمْ. فهل ترون ــ أعزكم الله أن يفتى بهذه الأوطان الفاسدة بأحد قولي مالك أن الخيار للولي أو المجروح رعيا للمصالح المرسلة، وفيها تجسيم فيما نعتقد أو تقليل. ولو كان الجاني تذهب أمواله وتباع عليه أصوله حتى يفلس ما عاد أحد إلى جناية في الغالب. وإن قلتم ــ أعزكم الله ــ بذلك في القتل والجراح فهل ذلك عام في جميع الجراح أو فيما ديته مقدرة ؟ وفي علمكم أيضا ما قرره علماء الأصول كالقرافي وغيره بأن الفتوى تختلف باختلاف الأعصار والأمصار لكن رأيكم المعول عليه عندنا، وقولكم هو الحجة القائمة لدينا.

فأجاب بما نصه، حفظكم الله يأخي في الله ورعاكم، ماذكر تموه في المسألتين ظاهر الوجه صحيح الإسناد. ولو كنت ممن يميل عن المشهور ويفتي بغيره لأفتيت بذلك، لكن لا سبيل إلى ذلك، ولا خروج لي عما أفتى شيوخنا إلى غيره من مناهج ومسالك. وأفيدك فائدة تحققتها وأنبهك على نكتة تيقنتها، وذلك أني أخذت عن غير واحد من شيوخ شيوخنا أنهم كانوا لا يرجحون ولا يحملون أحداً على قول، لكنهم كانوا يخيرون السائل أو القاضي في العمل بما يختار من الأقوال القوية. وقد ذكر المسألة غير واحد من المتقدمين، لكن التأسي بعمل المتأخرين في هذا أحسن، وأذكر لك مسألتين من هذا الوادي الذي نهجت، ومن هذا القبيل الذي إليه نحوت وانتسبت، قال أبو عمران : سئلت عن مسألة ما سئلت عنها منذ قرأت، وقد قال بعض المصامدة يجري عندهم في رجل يقتل رجلا فلا يصل إلى الاقتصاص منه هل يجبر على الدية مخافة إن طلب القصاص قامت الفتنة بينهم ؟ فيقتل خلق كثير. فأفتى الشيخ الحاكم الذي سئل عن هذا بأن يحكم بالدية مخافة أن تنزل الفتنة فتؤول إلى هلاك بعضهم. قال الشيخ : وهذا أكثر المقدور عليه. وقال أيضا : زنى رجل في جيش المسلمين ــ وهم في أرض العدو ــ وخيف إن أقيم عليه الحد الآن مفسدة لشجاعة الزاني أو غيره، قال : يؤخر عليه الحد ولا يقام حينئذ. ومسألة ثالثة نقلها بعض المفتين من المتأخرين في مجروح ادعى على رجل أنه جرحه ــ وبينهما

ثائرة ـــ فقال : يقبل قول المدعي، فيحلف ويقتص له، ولا يمكن المدعى عليه من اليمين... كما اختار بعضهم في تأبيد التحريم ومنعها من تزويجه وبه جرى العمل بمدينة فاس جازما، وأخبرني عن قدم العمل به جازما بمدينة فاس ثقة عدل فقيه والله أعلم.»

ب ـــ مناظرة بين أبي عمران وبعض الفضلاء حول تعطيل القصاص، قال أبو عمران : «إن القصاص إذا تعذر حيث لا أحكام رجع للدية، فعارضه بعض الفضلاء بأن القصاص ليس على الفور، فاذا لم يمكن في الحال يمكن في الاستقبال.

فأجابه أبو عمران بأن التعذر مستمر بشهادة العرف، فقال المعارض : هذا قلب للأوضاع الشرعية، فقال له أبو عمران : بل من المصالح المرسلة » [13].

فان قلت : التعريف السابق للمصالح المرسلة بأنها ما لم يرد فيها نص لا باعتبار ولا بالغاء غير صادق دائما، فإن تعطيل حكم القصاص في حالة العمد العدوان في بعض الظروف وتعويضه بالحكم بالدية كما سبق، فيه مخالفة صراحة لآية القصاص، فكيف يسمى مثل هذا الحكم مصالح مرسلة وأنها لم يرد لها في الشرع اعتبار ولا إلغاء ؟ الجواب أن ذلك الاطلاق هو الاستعمال المشهور، وقد تطلق إطلاقات أخرى، وبمعان أخرى كما سبق، على أنه يمكن لقائل أن يقول إنها يصدق عليها في جميع أحوالها أنها مصالح مرسلة حتى في صورة القتل العمد العدوان التي يستدل فيها القصاص بالدية ذلك أن الشرع حكم بالقصاص لمصلحة عامة صونا للدماء، وتوفيرا للأمن، قال تعالى : ﴿ولكم في القصاص حياة يأولي الألباب لعلكم تتقون﴾، وكل مصلحة لا بد لها من ظروف مناسبة، وملاحظة هذا المعنى هو المصوغ في قولهم «التكليف واجب بشرط الامكان» وإذا جاءت ظروف أخرى جعلت حكم القصاص يتعذر تنفيذه كما في المثال السابق، وأمكن فيه استيفاء الحكم بالدية، يكون الحكم بالدية في مثل هذه الظروف، أو بالنسبة لهذه الظروف لم يأت في الشرع حكم لا باعتباره ولا بإلغائه، ومن ثم يصلح أن يسمى مصلحة مرسلة، فلكل حكم ظروفه، ولكل حال علاجه، ويشهد لهذا المعنى حديث عائشة رضي الله عنها السابق «لو أدرك رسول الله ﷺ ما أحدث النساء لمنعهن المسجد» وجواز تخصيص العام بالعقل أو بالمصلحة كما سبق عن الشوكاني والغزالي، ويشهد له أيضا

13) نوازل العلمي رقم 110 ج 1.

إفتاء الفقهاء بجواز الاعطاء من الصدقات كلها لبني هاشم، مع أنه ثبت عنه ﷺ أنه قال : «لا تحل الصدقة لمحمد ولا لآل محمد، إنما هي أوساخ الناس» أو كما قال ﷺ. جاء في شرح الآثار للطحاوي رقم 31 ج 1 قال : «فلما انقطع ذلك ــ يعني سهم ذوي القربى ــ عنهم، ورجع إلى غيرهم بموت رسول الله ﷺ حل لهم بذلك ما قد كان محرما عليهم، ومن أجل ما كان أحل لهم» وهذا دليل على أن الأحكام تختلف باختلاف الأحوال، وتغير الظروف «ومن قال من أهل الأصول أن ترك التفصيل في اختلاف الأحوال بمنزلة العموم في الأقوال فضعيف» انظر بداية المجتهد رقم 293/ 1.



الإقطاع والوضع القانوني للأراضي على عهد السعديين

للأستاذ : عبد السلام الغرميني

كانت الأراضي المغربية عبر تاريخ المغرب تحظى من قبل أبناء هذا الوطن بالعناية اللائقة، سواء من ناحية الفلاحة والاستثمار أو من ناحية الوضعية القانونية، وكان هناك نوعان : القسم الأول من الأراضي يرجع إلى ملك الخواص، أما القسم الثاني فيدخل في ملك الدولة.

والدولة تتصرف شرعا في هذا الرصيد العقاري بتصرفات متنوعة كالتوزيع وكالإذن في الإحياء وكالحمى أو الإقطاع.

وفعلا باشرت الدول المتعاقبة على عرش المغرب مختلف التصرفات في الأراضي المغربية انطلاقا من الوجهة النظرية للشريعة الاسلامية وفي هذا الفصل نستعرض ما يخص دولة الشرفاء السعديين في هذا المجال وبكيفية متميزة مدى تطبيقها لمبدإ إقطاع الأراضي. والإقطاع كما هو معروف في التشريع الاسلامي : تفويت الدولة من الأموال العامة قسطا لشخص استحق ذلك مقابل خدمات يقوم بها للجماعة. وقد عرف القاضي عياض الإقطاع بقوله :

«الإقطاع تسويغ الامام من مال الله شيئا لمن يراه أهلا لذلك، وأكثر ما يستعمل في الأرض».

ويمكن التمثيل ــ بكيفية جد مختصرة ــ لظاهرة الإقطاع بما تبيحه الدولة من استغلال الأراضي لمن احترف الجندية واندرج في سلك العساكر. وقد عرف المغرب

هذا التطبيق، ومنه نشأت القبائل المعروفة «بقبائل الجيش» التي تستوطن الأراضي المعروفة حاليا «بأراضي الجيش».
ولكن مبدأ الاقطاع قد يساء استعماله ويستغل استغلالا غير متكافيء فيتحول إلى (إقطاعية) أو بتعبير أدق إلى فيودالية.

لقد عرف هذا العهد ازدهارا في ميدان الاقطاع حيث استمر تحويل القبائل إلى قبائل الجيش وبالتالي إقطاعها الانتفاع بمساحات زراعية. لكن هذا لا يعني أن القبيلة التي ارتقت إلى صف الجندية تنخرط في هذا السلك بصفة أبدية. بل الأمر كان يخضع لنظر السلطان وللظروف والملابسات السياسية. فقد تفقد قبيلة جيش هاته الصفة في الوقت الذي تكتسبها قبيلة أخرى. وعرف هذا العصر كذلك انتشارالإقطاعات الأفراد بالتمليك والانتفاع تبعا لازدهار الحركة العلمية في المغرب آنذاك.

فبالنسبة للنقطة الأولى، وهي إقطاع أراضي الجيش، يذكر التاريخ أن السلطان الغالب بأمر الله السعدي جاء بطرف من قبائل شراقة — أو شراكة — وأنزلهم بناحية فاس وأقطعهم أراضي بالناحية الشمالية للمدينة وراء جبل زلاغ. وجاء بطرف آخر من هذه القبائل المنصور السعدي، ثم دخلت شراكة هاته الناحية خاصة على عهد الشيخ المامون وابنه عبد الله. ولم تكن تكتفي هاته القبائل بالأراضي المقطعة لها بل كانت تبحث عن التوسع فتحتل بعضا من بلاد زواغة مثلا بل حتى داخل المدينة، «فإذا قيل لهم اخرجوا أجابوا أعطانيها عبد الله [1]». ويصرح الوفراني أن شرور شراكة استفحلت في البلاد حتى قبل تولي عبد الملك. إذ كان يعتمد عليهم في جل قوته ومقابل ذلك أعطاهم أجنة الناس وديارهم فكان الرجل يأتي بستانه فيجد أعرابيا بخيمته في وسطه فيقول له أعطانيه السلطان [2].

ولما غلب السلطان السعدي أبو عبد الله الشيخ المهدي على المغرب وصفا له أمره خلع قبيلة الخلط من الجندية ووظف عليهم الضرائب وأخرجها من ديوان العساكر. وزيادة على هذا نكل بأعيانهم وأجلاهم إلى مراكش. لكن الخلط لطفت بهم الأقدار في أيام المنصور الذي «رأى جلادهم يوم وادي المخازن وحسن بلائهم فاختار النصف منهم ورده إلى الجندية وأبقى نصفهم الآخر في غمار الرعية، ونقلهم إلى آزغار فاستوطنوه حينا من الدهر [3]».

1) محمد مزين : فاس وباديتها، رسالة جامعية بكلية الآداب بالرباط، مبحث أراضي الملكية الجماعية.
2) الوفراني : نزهة الحادي، ص 233.
3) الناصري : الاستقصاء ج 5 ص 54.

وفي هذا العهد أيضا كثرت الجالية المهاجرة من الأندلس المسلمة التي كانت تلفظ أنفاسها الأخيرة. فاضطر حكام المغرب إلى إقطاعهم مناطق لينزلوا بها. ومن جملة ما أقطعوه لهم أراضي سلا التي سكنوها وحصنوا قلعتها وبنوا بها القصور والحمامات والدور. «وأقطعتهم الدولة أراضي فسيحة بالجانب الغربي من فحصها الأفيح فاغترسوا بها جنات معروشات وغير معروشات وحصلوا من استغلال ذلك على ما أنساهم ذكر وطنهم واعتاضهم مما فاتهم به (4)». وقد كون السعديون منهم كذلك جيشا كبيرا. وكان جيش الأندلسيين في عهدهم هو رابع الجيوش التي تتوفر عليها الدولة. قال الفشتالي عند كلامه على ترتيب الجيوش على عهد السلطان المنصور السعدي : (والترتيب الذي جرى به العمل في عساكر النار أن يتقدم أولا جيش السوس ثم يردف جيش شراكة وكل منهما ينقسم حبلين، ثم يردفهما العسكران العظيمان عسكر الموالي من المعلوجي ومن انضاف إليهم وعسكر الأندلس ومن لبس جلدتهم ودخل في زمرتهم (5)).

وبهذه الجيوش وخاصة جيش الأندلس فتح المنصور السعدي الصحراء المغربية وأقاليم السودان فاتسعت رقعة المملكة كثيرا. ويظهر أنه اضطر مع هذا إلى إطلاق أيدي القواد في الأقاليم المفتوحة النائية وجعلها خاضعة لتصرفاتهم. كما أنه من جهة أخرى أراد أن يضمن للدولة نوعا من الإستقرار فعقد البيعة لابنه محمد الشيخ الملقب بالمامون. وتفاديا لكل نزاع قد يحدث للمامون مع إخواته ارتأى المنصور أن يقسم البلاد بينهم : «فعقد لأبي فارس شقيق المامون على السوس وسائر عمائره، وعقد لأبي الحسن على مكناسة وما والاها وعقد لزيدان على تادلة، ثم عكس ذلك لأمر اقتضاه الحال فنقل زيدان إلى مكناسة ونقل أبا الحسن إلى تادلة (6)». وهذه التولية الإدارية لأبناء المنصور على الأقاليم كانت تشبه في بعض مظاهرها تشريع الإقطاع لأنه يطلق يدهم في الأراضي والعقارات التي تشتمل عليها تلك المناطق فمثلا لما عقد لولي العهد على فاس وممالكها اعتبر أنه خصص له شبه إقطاع كبير يتصرف فيه حسب نظره، والمامون بدوره يوزع على من يراه أهلا لذلك. لكن هذا التصرف لم يكن نهائيا إذ كثيرا ما كان متعقبا بنظر السلطان الأعظم كما أن المنصور كان له بطبيعة الحال

4) الفشتالي : مناهل الصفا في مآثر موالينا الشرفا، ص 42. تحقيق عبد الكريم كريم.
5) الناصري : الاستقصا ج 5 ص 164.
6) المصدر السابق، ص 117.

الاشراف العام على البلاد. وهكذا فقد رأى إقطاع أراضي لأولاد مطاع بناحية فاس بعد ما أخرجهم من أحواز مراكش [7].

من جهة أخرى لا بأس من الاشارة إلى وضعية الفلاحة على العموم في المغرب على هذا العهد. لقد عرفت الفلاحة بصفة عامة نشاطا كبيرا على عهد المنصور من جراء الاصلاح الزراعي الذي قام به هذا السلطان. وقد تمثل ذلك خصوصا في تنظيم مختلف الزراعات حسب المناطق والاعتناء بسقي الأراضي عن طريق استغلال الأودية ثم العمل على توزيع الأراضي الزراعية على القبائل. وحتى البدو الرحل منهم أقطعهم من الأراضي ما يشغلهم ويمكنهم من الاستقرار [8]. وكان ينشىء مراكز سكنية تعتمد أساسا على العمل الفلاحي «يسكنها أهل البادية وأجرى لهم على ذلك من إقطاع الأراضي ما يكفيهم ثوابا على سكناهم هناك [9]».

ويبدو من خلال كتب التاريخ أن القبائل التي حظيت بالمكانة والمزايا لدى الدولة السعدية كانت هي القبائل العربية من أندلسية وغيرها مما جعلها تكون طائفة الميسورين في الأمة، فنجد الفشتالي يقول بأن المنصور (ألحقهم بديوانه فتميزوا بشعار الجندية ولبسوا شارتها وألحق رؤساءهم بطبقات القواد وأقطعوا ما شاءوا من البلاد[10]).

وكما أشرت إليه سابقا كان من جملة المستفيدين من الاقطاعات في هذا العهد العلماء والشعراء. فمتى نبغ شخص في مجال علمي كان له أن يفوز بعطيات نقدية وفي بعض الأحيان بإقطاعات عقارية. فمن ضمن المكافأة التي حصل عليها مثلا أحد العلماء وهو الشريف ادريس بن أحمد العمراني من السلطان زيدان بن المنصور السعدي والتي وردت في ظهير مختوم بخاتم هذا السلطان إقطاع جنان بأكمله بمدينة فاس : (صرفنا على خديم دارنا الكريمة المحب المخلص مزوار الشرفاء السيد ادريس بن أحمد الشريف العمراني جميع الجنان المعروف بجنان القيبر الكائن بباب الجيسة مع المكان المعروف بحجرة المجاور له ومع ربع الجنان... مع جميع نصف الجنان المعروف الفين... بحيث نأمر الفقيهين المفتي السيد... والمفتي السيد محمد... أن يمضيا له حكم... من غير أن يعارضه معارض أو يناقضه مناقض وله عمل يعمل...

7) محمد مزين : فاس وباديتها، مبحث أراضي الملكية الجماعية، رسالة جامعية كلية الآداب بالرباط.

8) عبد الكريم كريم : المغرب على عهد الدولة السعدية، ص 253. ط 2 شركة الطبع والنشر البيضاء 1978.

9) ابن القاضي : المنتقى المقصور ص 15.

10) الفشتالي : مناهل الصفا، ص 191.

الغير...[11]) وهناك ظهير آخر بتاريخ 1037 هـ لمحمد الشيخ الصغير يعطي بموجبه لأحد الخطباء بجامع القرويين منحة مكافأة له، بعد أن تقلصت المنفعة التي كان يجنيها من الأراضي التي يستغلها (لما انتهى لعلم جنابنا أن المداشر المحبسة على خطيب جامع القرويين شرفه الله بدوام الذكر، وإيمانها خلت واندثرت وانقطعت منفعتها بالكلية ومنحت... للامام المذكور مرتب على الجامع المذكور عدا ثلاثة أواقي وثلاثة أثمان الأوقية في كل شهر... لضعفه وقلة يده المعانة على ما هو بصدده لأوقات الصلوات الخمس بالجامع المذكور واعتكافه على الأجوبة عن الأسئلة... عليه يعرض عليه أحد في ما... ولا يضارعه[12]). ومن أمثلة الاقطاع الذي عرف في هذا الوقت ما ذكر من أن المنصور السعدي أعطى الفقيه أحمد الزموري في سنة واحدة خمسة آلاف أوقية ذهبية وجنانا وأرضا للحراثة[13].

وعلى نطاق آخر عرف العهد السعدي انتشار المدارس الروحية الجهادية التي سميت باسم الزوايا في ربوع المملكة المغربية. وكان السلاطين السعديون الذين عرفوا قيمة هذا الاسلوب التنظيمي في تعبئة الجمهور للتمسك بعمق بتعاليم الدين الاسلامي وللذود عن حرمة الوطن، يمدون يد المساعدة إلى أساتذة هذا الفن الذين كانوا غالبا من الشرفاء والأولياء. وكانت هاته المساعدة تتمثل في كثير من الأحيان في السماح لهم باستغلال أراضي زراعية وهو الشيء الذي يتفق تماما مع الوجهة النظرية للفقه الاسلامي الذي يجعل في مقدمة المستفيدين من الاقطاع من لهم غناء في الاسلام ودور في الحفاظ عليه.

وفي هذا الاطار ــ وعلى سبيل المثال لا الحصر ــ استفادت زاوية القناطرة التي قامت بدور مهم في الجهاد ضد العدو البرتغالي وفي معركة الملوك الثلاثة (1578 م) من امتيازات جبائية وإقطاعات عقارية تظهر من الظهائر السلطانية التي بيدها، كظهير المنصور الذهبي الذي جدد به لشرفاء الزاوية التمتع بالحقوق التي حازوها من قبل ومنها مداخيل أعشار الزكوات وإقطاعات فلاحية، زيادة على الاحترام التام والتبجيل لأهل الزاوية. وستجدد هذه الظهائر لأهل زاوية القناطرة خلال حكم السلطان العلوي المولى اسماعيل الذي أوقف زيادة على ما سبق عددا من الأراضي والعزائب وكذلك إبان حكم السلاطين الذين أعقبوه[14].

11) محمد مزين : فاس وباديتها، مبحث أراضي الملكية الجماعية.
12) محمد مزين، فاس وباديتها، مبحث أراضي الملكية الجماعية.
13) المصدر السابق.
14) G. Lazarev : Les Concessions Foncières au Maroc P. 43.

وهذا النوع من الاقطاع يشبه إلى حد بعيد الأموال المحبسة التي تعرف بالأوقاف. وتشملها بذلك أحكام الوقف أكثر من غيرها إلا أن تكون نصوص الظهائر المتعلقة بهاته الأموال صريحة في إبعاد شبهة الوقف عنها ومبينة لنوعية إقطاعها.

ويظهر أنه كان هناك التباس — أو تردد على الأقل — في تصنيف الأموال المفوتة من قبل السلاطين للزوايا وأهل الرباطات منذ القديم. هذا ما نلمسه في جواب أحد فقهاء تلمسان أبو علي منصور بن علي الزواوي عندما استفتي في هذه المسألة حيث قال إن الأظهر نظرا وقياسا أن كل ما حرر لأجل التبرك بزاوية الشيخ وبقصد عمارتها أو القيام بقاصرها أو لمحاشاة ذريته من الوظائف المخزنية والمغارم السلطانية يكون كالمال الموقوف، يقتسمونه على المفاضلة في الدين والقيام بأحوال الزاوية المذكورة قسمة انتفاع لا قسمة تمليك. لأن مقصود السلاطين عرفا وعادة بذلك التحرير التبرك بذلك الشيخ وبذريته ومقامه فلا يخرج من ذلك التحرير إلا الفاسق المعلن بفسقه، فإذا تاب رجع إليه نصيبه فيشمله ما شملهم من المحاشات مما يقصده الملوك عادة من التحرير لأولاد المرابطين الصالحين، فلا تصح في ذلك حيازة لتجدد المستحقين وسقوط حق الميتين[15].

هذا وإني أعتقد أن الضابط الفاصل في هذه الأموال هو أن ينظر بدقة في الرسوم والظهائر المخولة لتلك المنافع. فإذا اتضح للناظر وجود شرطين علم أن الأمر يتعلق بأموال محبسة. والشرطان هما : أولا مصدر الأموال الحقيقي، ومعنى ذلك هل هي راجعة في أصلها إلى الملكية الخاصة لشخص السلطان أو راجعة إلى الملكية العامة للدولة التي يشرف عليها السلطان. ثم ثانيا وجود نية التبرك عنده، أي لا وجود لمهمة تعليمية أو إرشادية أو جهادية عند تفويته لهذه الأموال. أما إذا فقد هذان الشرطان، أي وصل البحث إلى أن الأموال أخذت من مالية الدولة العامة وأنها في مقابل إحدى المهمات المعترف بها شرعا علم أن الأمر يتعلق إذاك بإقطاع شرعي تجري في متعلقه أحكام الاقطاع بالمفهوم الاسلامي.

وبصفة عامة يمكن لنا أن نقول بأن السعديين من أكثر الدول — التي تعاقبت على الحكم بالمغرب — حساسية للوضع القانوني للأراضي المغربية. ولعلهم الذين اهتموا أكثر من غيرهم بهذا الجانب. ونستند في إثبات هذا الرأي إلى ثلاثة أمور ملموسة نلخصها كالآتي :

---

15) الونشريسي : المعيار، ج 6 ص 121.

1) لأول مرة يعمم في عهدهم توظيف ضريبة على جميع الأراضي المغربية لا فرق في ذلك بين السهل والجبل. وهذه الضريبة التي تسمى باسم «النائبة» والتي وظفها السلطان السعدي محمد الشيخ يحق لنا أن نتساءل في شأنها. فمن المعلوم أنه لا يستحب ــ حسب الشريعة الاسلامية ــ للحاكم أن يطلب من الرعية أداء شيء غير الواجبات التوقيفية ــ الزكاة أساسا وكذا الفيء والرّكاز والتركات التي لا وارث لها ــ إلا في حالة خاصة وهي التي تعجز فيها مالية الدولة عن سد نفقات الدفاع عن الوطن وتمويل الجند فتوزع على الناس إذاك مغارم بقدر ما يحتاج إليه في هذا الأمر المهم. والسلطان السعدي لما وظّف «النائبة» على الرعية التي تملك الأراضي كان يرمي بذلك ــ من بين عدة مرامٍ ــ إلى إشعار الناس أن الأملاك راجعة في أصلها للدولة وأن أداء النائبة عنوان على الاعتراف بهذا الحق للدولة. ولعله كان يميل إلى القول بأن افتتاح أرض المغرب كان عنوة لا صلحا. ولعله أيضا استأنس بما كان يجري آنذاك بجواره في الأندلس المسلمة التي عرفت ضريبة مماثلة كان يطلق عليها اسم «المعونة»[16].

2) يستفاد من بعض كتب التاريخ أن المغاربة قد طولبوا في هذا العهد السعدي ــ على الأقل في بعض النواحي ــ باثبات ملكياتهم الشرعية بكيفية مكتوبة، أي الإدلاء بوثائق ومستندات وظهائر لإقامة الحجة على امتلاكهم الأراضي احتياطا في الأمور ودفعا لكل التباس. ومعنى هذا أن الحيازة أصبحت لا تكفي، ولو كانت طويلة الأمد، إذا لم تعضد بوثيقة. وهذا الطلب قد تعذرت الاستجابة له فحدثت مشاكل للناس مع الولاة. فالعلامة عبد الرحمن التمنارتي الذي عاش هاته الفترة يصرح بذلك ويبين أنه لا داعي إلى هذا الاحتياط، وأن هذه الدعوى لا تكفي لمنع الناس من أملاكهم. وينكر ما يفعله الولاة من هذا القبيل بمدينة تارودانت. ويعضد رأيه بظهير كان السلطان السعدي زيدان بن المنصور أصدره أيام مملكته لأهل تارودانت : (بعد البسملة والتصلية. من أبي عبد الله السلطان المظفر بالله الملك الناصر الفاطمي أمير المومنين ابن الملك المنصور والسلطان بن السلطان بن السلطان أيده الله بالنصر العزيز وحاطه بالعون الحريز وأعلى في فضاء العدل مناره وخلد في صفحات الدهر فخاره وآثاره، وأقام في ظل التمكين والنصر ظفره واقتداره، إلى مملوكنا الأنجب الأنجد، الأرضى، الأثير الأحظى القائد حرمان؛ حفظكم الله

16) الونشريسي : المعيار، ج 5 ص 25.

ورعاكم. سلام عليكم ورحمته وبركاته، كتبناه إليكم.. والحمد لله.. وإننا نوصيكم خيرا بأهل حضرتنا المحمدية حرسها الله فإنهم ممن.. والسبقية والشفوف على خيرهم من أهل حواضرنا، وحسبهم كونهم سكان حضرة قد اختطها مولانا الجد المهدي قدسه الله. وذلك بأن تسلكوا لهم المسلك الحسن في مرتفقاتهم من المزدرعات والجنات وجلاب بالارزاق الحاضرة بحيث لا تمتد اليهم يد بظلم ويتطرق اليهم الحيف بوجه ولا بحال، وأجرينا أهل تلكم الحاضرة مجرى أهل مراكش وفاس في مواريثهم وحقوقهم الشرعية ذكرانا وإناثا... كل نفس بما كسبت رهينة. ونبالغ لكم في الإبصار على ارتكاب كل سبب يوجب الائتلاف ويزيح التنفير والاختلاف ألا وهو الحق. واردعوا من يشتغل بالظلم فإن ذلك مما لا نرضاه ولا نقبله، كمثل فريضة خدمة السواقي التي يفرضها الحاكم... دفعا للحيف ورفقا بالمساكين كساقية تارودانت، فلا تخرقوا العادة... من عهد أوائلنا قدسهم الله... ولا بد ولا بد وهذا أوجبه إليكم والسلام. أواخر شعبان سنة 1017 هـ [17]). وهذا الظهير السعدي يفيدنا ببعض الاشارات فيما يتعلق بالأراضي المزروعة ومشاكل السقي في ذلك العهد.

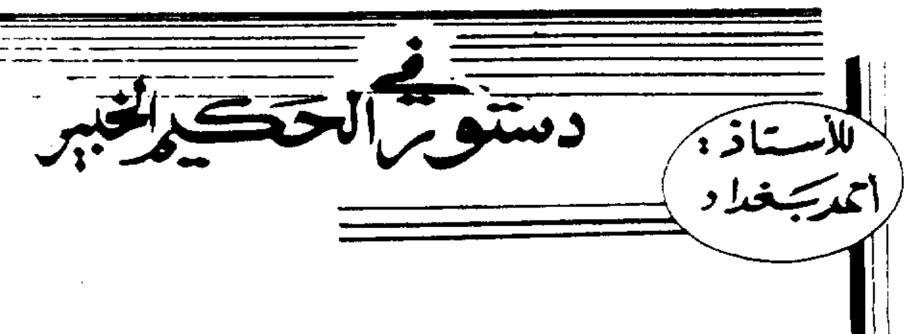
3) في هذا العهد السعدي يظهر أن إحياء الأراضي الميتة أصبح لا يكفي في بعض الحالات للتملك الشرعي للأرض المحياة، فكان على المحيي أن يعقب ذلك بشراء فعلي ودفع الثمن إلى السلطان الذي يمثل الطرف البائع. وهذا مثلا ما أوجبه السلطان عبد الله السعدي على الناس، رغم أن الناس كانوا في ذلك الوقت يحتاطون فلا يحيون الأرض إلا بعد استئذان السلطان. مع أن هذا الاذن ليس شرطا شرعيا في صحة الإحياء حسب المذهب المالكي المعمول به في المغرب [18]. وقد وجه العلماء فعل السلطان هذا في بيع بقاع تارودانت التي عمرها أهلها بالأحياء بإذن من والده السلطان محمد الشيخ بأن ذلك يقصد منه تقوية ملكهم حتى يستمر لهم ولأعقابهم. وإنه قد اعتبر في الواقع أثر الأحياء حيث خفض الثمن في تلك البيوعات، وإن الإحياء وحده قد تعقبه الخصومات والتشاجر في دعوى اندراس الاحياء وعدمه [19].

وأقل ما يهدينا إليه مجمل هذه الأمور الثلاثة أن الأراضي المغربية أصبحت في العهد السعدي محط اهتمام بالغ من جانب الراعي والرعية.

---

17) عبد الرحمن المنارلي : الفوائد الجمة في إسناد علوم الامة، مخطوط، ص 333.
18) لمزيد من التفصيل يرجع إلى بحثنا : «إقطاع الأراضي في الفقه الاسلامي». رسالة بدار الحديث الحسنية.
19) عبد الرحمن المنارلي : الفوائد الجمة، ص 325.

المبدأ والمصير وما بينهما



بقليل من التأمل في العنوان أعلاه، نصل إلى الاستنتاج التالي :
... من أين جئنا، لماذا وجدنا، وأين مصيرنا؟

نقط ثلاث، حيرت أذهان فحول الفلاسفة والمفكرين القدامى منهم والمحدثين، وشغلتهم ردحا طويلا من الزمن.

وبعد أن كلت عقولهم، بحثا عن الحقيقة للوصول إلى نتائج شافية، وأجوبة علمية نهائية تطمئن إليها النفوس الحائرة عن هذه النقط الثلاث، باءت بالفشل الذريع، والعجز الشنيع، وطلعت علينا بنتائج خرافية، ونظريات عشوائية، مثيرة للضحك والسخرية، لا يقبلها ذوق سليم، ولا يرضاها عقل مستقيم.

النقطة الأولى :من أين جئنا ؟

لقد كانت نهاية شوطهم أن ذهب بعضهم إلى أن الانسان أصله قرد، كما يقول : شارل روبيرت داروين الطبيعي الأنجليزي المشهور في كتابه «أصل الأنواع» إن الانسان تسلسل من سلالة حيوانية، وأن كل الكائنات لها أصل واحد، أو أصول قليلة.

وليس داروين أول من قال هذه المقالة، فقد سبقه إليها الأساتذة الفرنسيون، أمثال : مايبد، ولامارك ومالتوس القسّيس الأنجليزي، وإنما هو أول من استطاع أن يدعمها دعما علميا فنسبت إليه دون غيره.

وقد بنى داروين مذهبه على نواميس أربعة وهي :

أ ــ تنازع البقاء.
ب ــ الانتخاب الطبيعي.
ج ــ المطابقة.
د ــ الوراثة.

ومعنى **تنازع البقاء** : أن الأحياء الأرضية كلها متنازعة في البقاء.

ومعنى **الانتخاب الطبيعي** : أن نتيجة هذا التنازع كله بقاء الأصلح للبقاء، وهلاك غير الأصلح، كأن الطبيعة تنتخب الأقوى فتبقيه، وتبيد الأضعف ليكون ذلك الارتقاء بمعناه الأعم.

ومعنى **المطابقة** : أن لنوع الأغذية وطرق الوصول إليها دخلا كبيرا في إحداث الاختلافات بين الأنواع.

ومعنى **الوراثة** : أن الصفات العرضية التي تحدث في الآباء بواسطة اختلاف الأحوال والأوساط المعيشية تنتقل إلى الأبناء.[1]

وليس موضوعنا تحليل كتاب «أصل الأنواع» تحليلا مفصلا، وذلك لما حواه من المشاهدات والتجارب التي قد تصرفنا عن المنهج المرسوم، خصوصا أثناء رحلته على ظهر السفينة ــ بيجل.[2]

وإنما الموضوع نتّجه به إلى السؤال التالي :
وهو، هل صحيح أن الانسان مترق من القرد؟ وهل بينه وبين الكلاب قرابة كما يقول «داروين» ؟ أكثر الاعتراضات على هذه النظرية تكاد تنحصر في ثلاثة أمور :

أولا : عدم مشاهدة أي ارتقاء من أي نوع كان في الأحياء الأرضية من عهد ألوف عديدة من السنين.

ثانيا : عدم وجود الصور المتوسطة بين الأنواع اللازمة لمذهب التسلسل، كأن يوجد ــ مثلا ــ حيوان أرقى من القرد رتبة واحدة، وأدنى من الانسان رتبة واحدة أيضا.

---

1) بتصرف قليل من «تراث الانسانية» وزارة الثقافة والارشاد القومي والمؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر. المجلد الثاني ص 974.

2) بدأ الشك يخامر ذهن «داروين» في مبدإ ثبات الأنواع، وقد كان قبل أن تطأ أقدامه أرض أمريكا الجنوبية، مقتنعا بمبدإ الثبات، ولا يجد من الأدلة القوية ما يشجع على رفضه رفضا باتا، ولكنه عندما لاحظ : أن التوزيع الجغرافي للأنواع الحية، وعلاقتها بالأنواع المنقرضة ــ التي دلت على وجودها الحفريات ــ لا يمكن تفسيره عن طريق النظرية التي كانت سائدة في ذلك الوقت، وهي التي تقول : إن كل نوع من الكائنات خلق على حدة، وفي صورة مستقلة. عندما لاحظ ذلك اتجه ذهنه إلى فكرة التطور.

ثالثا : طول الزمن اللازم لحصول الترقي بين الأحياء.

وعلى الفرض والتقدير أن مذهب «داروين» وأنصاره صحيح. فكيف يكون تفسيرنا لما ورد في «القرآن العظيم» عن أصل الخليقة، وأصل النوع الانساني ؟ لا نسمح ليميننا أن تخط ولو كلمة واحدة، إلا بعد أن نسرد بعض الآيات الكريمات من كتاب الله تعالى التي تكلمت عن أصل الانسان، وما قاله علماء التفسير فيها.

إن خلق الانسان مر في ثماني مراحل حسبما تقتضيه سنة الله في التطور فالانسان، قبل أن خلق الله الأرض التي خلق منها، لم يكن يستحق أن يطلق عليه اسم الشيء كما قال سبحانه في خطاب نبيه زكرياء عليه السلام ...﴿ولقد خلقتك من قبل ولم تكن شيئا﴾ [3] فنفى عنه اسم الشّيئية، ثم بعدما خلق الأرض التي خلق منها الانسان صار شيئا، ولكنه بقي كما كان مهملا لا يذكر، كما تقول الآية الكريمة : ﴿ هل أتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا ﴾[4]

فالله سبحانه وتعالى، إنّما نفى عنه ها هنا الذكر فقط، ولم ينف عنه الشّيئية، لأن قوله تعالى «مذكورا» قيد يرجع إلى المنفي فقط، ثم بعد ذلك تتابعت مراحل الخلق، فخلق الله «آدم» ثم جعل الله الانسان نطفة، ثم جعله علقة، ثم جعله مضغة، ثم جعله عظاما، ثم كسا العظام لحما، ثم نفخ فيه الروح. وأنشأه خلقا آخر، وإلى هذه المراحل يشير القرآن : ﴿ ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين. ثم جعلناه نطفة في قرار مكين، ثم خلقنا النطفة علقة، فخلقنا العلقة مضغة، فخلقنا المضغة عظاما، فكسونا العظام لحما، ثم أنشأناه خلقا آخر.» [5] ويقول سبحانه في آية أخرى : ﴿ منها خلقناكم، وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم...﴾ [6]

أي من الأرض مبدأكم، فإن أباكم «آدم» مخلوق من تراب من أديم الأرض، وفيها نعيدكم أي وإليها تصيرون إذا متم ومنها نخرجكم تارة أخرى. وقد روى أصحاب السنن : «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حضر جنازة، فلما دفن الميت أخذ قبضة من التراب، فألقاها في القبر، وقال : ﴿منها خلقناكم، ثم أخذ أخرى، وقال : وفيها نعيدكم، ثم أخرى، وقال : ومنها نخرجكم تارة أخرى﴾.

---

3) آية 9 سورة مريم
4) آية 1 سورة الانسان
5) آية 13، 14، 15 ـــ المومنون
6) آية 55 ـــ طه

وقال سبحانه : ﴿ ومن آياته أن خلقكم من تراب، ثم إذا أنتم بشر تنتشرون﴾[7] وقال عز من قائل : ﴿ولقد خلقنا الانسان من صلصال من حمإ مسنون﴾[8] وقال تبارك اسمه : ﴿والله أنبتكم من الأرض نباتا﴾[9] وقال جل وعلا : ﴿وبدأ خلق الانسان من طين﴾[10] وقال تعالى : ﴿فإذا سويته ونفخت فيه من روحي ﴾ [11] وقال تعالى : ﴿ ثم سواه ونفخ فيه من روحه ﴾ [12] يعني «آدم» خلقه من تراب، خلقا سويا مستقيما، ونفخ فيه من روحه.

وقال : ﴿ فإذا سويته ونفخت فيه من روحي ﴾ [13] جاء في تفسير هذه الآية لسيد قطب ما نصه [14] «وخاصية الارتقاء العقلي والروحي خاصية إنسانية بحتة، لا يشاركه فيها سائر الأحياء في هذه الأرض، وقد عاصر مولد الانسان أجناس وأنواع شتى من الأحياء، ولم يقع في هذا التاريخ الطويل أن ارتقى نوع أو جنس ـــ ولا أحد أفراده ـــ عقليا أو روحيا، حتى مع التسليم بوقوع الارتقاء العضوي.»

من خلال هذه الآيات الكريمات يتضح لنا بكل يسر، أن الانسان مركب من عنصرين : عنصر مادي، وعنصر روحي.

الأول : هو جسمه، وما يتعلق به من غرائز وشهوات حيوانية، وهذا من الطين خلق، ومن تراب الأرض أنشيء وأنبت.

الثاني : هو الروح الذي نفخه سبحانه في الكيان البشري، وهو الجوهر النفيس الذي تتحقق به إنسانية الانسان، وبه يسمو إلى أعلى الدرجات، وبه ارتفع «آدم» أبو البشرية عليه السلام إلى مستوى الأستاذية للملائكة الأبرار.

وعلى ذكر الروح، فقد اختلف العلماء فيها على أقوال : أوصلها بعضهم إلى ألف قول أو يزيد، والمعتمد أنها جسم لطيف سار في البدن، مشتبك به اشتباك الماء بالورد وعروق الشجر.

وقد ذكر الامام ابن القيم في كتابه «الروح» تحت باب المسألة التاسعة عشرة، ما

---

7) آية 20، الروم
8) آية 26، الحجر
9) آية 17 نوح
10) آية 7 السجدة
11) آية 39 الحجر
12) آية 9 السجدة
13) آية 72 صٓ
14) ظلال القرآن ج 109/23، ط. بيروت لبنان

هي حقيقة النفس ؟ هل هي جزء من أجزاء البدن، أو عرَض من أعراضه؟ وهل هي الروح أو غيرها ؟

ذكر الامام ابن القيم العديد من الأقوال المختلفة في النفس والروح، وخلاصة كلامه : أن العلماء اختلفوا إلى فرق كثيرة في النفس، كما اختلفوا في الروح، فمنهم من قال : إن النفس هي الروح، ومنهم من قال : إن النفس غير الروح. وقالت طائفة : إن النفس هي الداخل والخارج بالتنفس، وهذا قول القاضي أبي بكر الباقلاني، ومن تبعه من الأشعرية. وقال ابن حزم : النفس والروح مترادفان لمعنى واحد، وقال : إن النفس جسم طويل عريض عميق، ذات مكان وجثة متميزة، ورغم غرابة هذا الكلام وشذوذه، فقد زعم ابن حزم أن سائر أهل الاسلام، بل والملل المقرة بالمعاد، لا ترى غير قوله هذا. وقالت طائفة : ليست النفس جسما ولا عرضا، وليست النفس في مكان، ولا لها طول ولا عرض، ولا عمق ولا لون، ولا بعض، ولا هي في العالم ولا خارجه، ولا مجانبة له ولا مباينة، وهذا قول أرسطو، وبه قال بعض الفلاسفة المسلمين، ومنهم ابن سينا والفارابي. وذكر الامام الغزالي : أن القلب والروح والعقل والنفس ألفاظ تطلق كل واحدة منها على عدة معان، وتشترك جميعها في معنى واحد هي تلك اللطيفة الربانية.

وهكذا تبقى كلمة «الروح» المشكل الوحيد، واللغز الفريد الذي استعصى فهمه على الانسان، وحاصل ما نقول : إن الروح مما استأثر به الله تعالى، ولا سبيل إلى معرفته [15] ومن خلال ما قدمنا من بعض الآيات القرآنية التي تكلمت عن أصل الانسان، لا يسعنا — في هذه العجالة — إلا أن نقول لداروين : إذا كان أصل الانسان قردا فهو بالنسبة له وحده، فداروين — على كل حال — باعترافه واختياره انتسب إلى القرد.

أما نحن — سائر الناس — فإننا من ذرية أب الأنبياء الذي تولى الله — تبارك وتعالى — خلقه بيده، وأسجد له ملائكته، وعلمه من العلوم قبل أن ينزل إلى هذا الكوكب الأرضي علوما ما كانت تعلمها الملائكة.

النقطة الثانية : ...«لماذا وجدنا» ؟

كثيرا ما يسأل المرء نفسه : لماذا وجدنا؟ — أو بالأحرى — ما هي الغاية من إيجادنا ؟ وفي كل مرة نجد الجواب الشافي المقنع في القرآن الكريم — الذي ليس بعده

15) أنظر تفسير — ابن كثير — ج 61/3 عند شرحه للآية الكريمة ...ويسألونك عن الروح...

الا الضلال — إن الغاية من إيجادنا — جميعا — هي عبادة الله وحده، مصداقا لقوله تعالى : ﴿ وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون ﴾ [16]

فوظيفتنا التي من أجلها أوجدنا الله في هذه الحياة هي عبادته سبحانه وحده، وبدون هذه الوظيفة لا تستقيم لنا حياة في هذه الأرض، ولا يهنأ لنا فيها عيش، ولا نسعد فيها بأمن ولا طمأنينة هذا فضلا عن أهوال الآخرة.

والعبادة، ليست منحصرة في الصلاة والصيام والزكاة والحج، كما يظن القاصرون، فإن هذا لا يستقيم مع أسلوب الحصر في قوله تعالى : ﴿ وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون ﴾ حيث إن الانسان لا يقضي حياته كلها في الصلاة ونحوها من الشعائر، وإنما هي الأسس التي تقوم عليها العبادة بأوسع معانيها، ويتمثل ذلك في أمرين رئيسيين :

الأول : استقرار معنى العبودية المطلقة لله وحده في نفس المؤمن العابد.

الثاني : التقرب — بعد ذلك — إلى الله وحده بإقامة الشعائر التي كلفنا الله بها. ثم التوجه إليه وحده بكل حركة في الضمير، وبكل حركة في الجوارح، مع التجرد من كل معنى آخر سوى العبودية لله رب العالمين الذي جعل من كل مظاهر نشاط المسلم في سبيل تعمير الأرض عبادة. فإذا انطلق الانسان لكسب قوت يومه — من الرزق الحلال — بعد تأدية الصلاة فهذا نوع من العبادة، وإذا نام ليأخذ قسطا من الراحة قبل صلاة الفجر، فهذا النوم عبادة، وإذا قام الانسان بأي نشاط يعينه على العبادة كرعاية الزوجة والأولاد، فهذا نوع من العبادة أيضا. ولكن على هذا الانسان — بداية — أن يقوم بالعبادات المحددة، ثم بعد ذلك السعي على رزقه، امتثالا لقوله تعالى : ﴿ فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله ﴾.[17] وحاصل ما في الأمر، هو أنه ليس في الوجود إلّا ربّ يُعبد — وهو الله — وعبد يَعبد — وهو ما سوى الله — .

هذه وظيفتنا في الحياة، عبادة الله وحده، وهي الرباط الذي يربطنا بالكون كله، فإن أدّيناها فقد حققنا الغاية من وجودنا، وفزنا بالسعادة الأبدية في الدنيا والآخرة. قال تعالى : ﴿ فمن اتبع هداي فلا يضلّ ولا يشقى ﴾.[18]

---

16) آية 56 — الطور.
17) آية 10 الجمعة
18) آية 132. طه

ومن خالف أمر الله وما أنزله على رسوله الأمين، أو قصر فيه أصبح يعيش في هذه الدنيا بلا وظيفة، وباتت حياته خالية من معناها الأصيل، وانتهى أمره إلى الهلاك والضياع في الدنيا، والعذاب والنكال في الآخرة، ولعذاب الآخرة أشد وأبقى. قال عز من قائل[19]﴿ ومن أعرض عن ذكري، فإن له معيشة ضنكا، ونحشره يوم القيامة أعمى، قال رب لم حشرتني أعمى، وقد كنت بصيرا، قال : كذلك أتتك آياتنا فنسيتها، وكذلك اليوم تنسى، وكذلك نجزي من أسرف، ولم يؤمن بآيات ربه، ولعذاب الآخرة أشد وأبقى﴾. قلت إنما خلقنا الله سبحانه وتعالى لغاية سامية، هي العبادة فقط، ولقد كرمنا سبحانه أيما تكريم حينما خصنا بعبادته، فهذه هي رسالتنا التي يجب أن نضطلع بها، وعلينا أن ندرك أن أقوالنا وأفعالنا كلها لا بدّ أن تتفق من قريب أو بعيد مع هذه الغاية النهائية، فلا يصدر منا قول أو فعل إلا ويخدم هذه الغاية.
وبقليل من الفكر والتأمل في قوله تعالى : ﴿ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد [20]﴾ وقوله : ﴿وإن عليكم لحافظين كراما كاتبين﴾[21] نكاد نجزم بأن القرآن قد تضمن استراتيجية صحيحة للحياة الاسلامية كما ينبغي أن تكون، ولا يستطيع أن ينكر ذلك إلا مكابر أو جاهل بما في كتاب الله تعالى. ولكي نبلغ تلك الغاية التي خلقنا الله لأجلها، لا بدّ أن نسلك النقط التالية :

الأولى : يجب أن نحيا حياة اسلامية كاملة، فنظام الحكم لا بدّ أن يكون مستمدا من شريعة الله، ونسهم بشكل مباشر في السير نحو هذه الغاية. ولنأخذ هذه الأسوة الحسنة من المسلمين الأوائل، فما من قول أو فعل صدر منهم، إلا ونلمح فيه ذكر اسم الله، أو الدّين، أو شؤون الاسلام، فعاشوا سعداء بدينهم ونشروا رسالة الله في أرضه، وأسسوا حضارة إسلامية كبرى، استفاد منها أقطاب العلم والمعرفة.
وحسبنا أن نقف وقفة تأمل، لنحاسب أنفسنا، وبالتالي لنرى الفرق الشاسع بين مسلمي اليوم، ومسلمي الأمس البعيد، ومتى يمكن أن نتمثل خطى هؤلاء، وأن نقتدي بهم في وقت افتقد فيه غالبية المسلمين القدوة الحسنة، ولم يصبح أمامهم إلّا النماذج السيئة التي يصنعها بعض خصوم الاسلام، ومن تتلمذ على أيديهم. هل يكفينا أن نتحدث بعزة عن هذا النفر الأول من الصحابة والتابعين الذين أفرزهم

---

19) آية 133 إلى 137. طه
20) آية 18 ق
21) آية 10 ــ 11 الانفطار

منهج القرآن، وقادوا الأمة الاسلامية، دون أن نلتفت إلى واقعنا المؤلم الذي افتقدت فيه الساحة العامة تلك النماذج ؟ ويرحم الله معروف الرصافي حيث يقول :

«وما يجدي افتخار بالأوالي | إذا لم نفتخر فخرا جديدا
فما بلغ المقاصد غير ساع | يردد في غد نظرا سديدا
وهل إن كان حاضرنا شقيا | نسود بكون ماضينا سعيدا»

الثانية : يجب أن تكون حياتنا الفردية اليومية في إطار ديني، فننظر في عمرنا، وندرك أن كل لحظة تمر علينا سنحاسب عليها قال تعالى : ﴿فوربك لنسئلنّهم أجمعين عما كانوا يعملون﴾[22] وقال : ﴿إن إلينا إيابهم، ثم إن علينا حسابهم﴾ [23] أي سيعيدنا سبحانه وتعالى ــ كما بدأنا ــ ويجازينا على أعمالنا خيرها وشرها.

الثالثة : يجب أن ندرك ــ أيضا أن المساحة الزمنية التي نحياها لا بدّ أن تشتمل ــ فقط ــ على الأفعال المؤدية إلى هذه الغاية التي خلقنا الله لأجلها، فنراعي الله في عملنا ولهونا، وفي نومنا، وفي سرنا وعلننا، وضبط أنفسنا :

والنفس إن أعطيتها مناها | فاغرة نحو هواها فاها

وفي علاقتنا بالناس، ولا نمسي أو نصبح إلا وذكر الله يتردد على لساننا، ويخفق به قلبنا. وبهذا ــ فقط ــ نحقق الغاية التي خلقنا الله لأجلها. وقد يجرنا الحديث، والحديث كما قيل ــ ذو شجون ــ إلى السؤال عن السرّ في هذا الشقاء الذي تمسي البشرية وتصبح فيه ؟

الاجابة ــ بكل بساطة ــ هي أننا نسينا ــ أو بالأحرى ــ تناسينا الغاية من إيجادنا في هذه الدنيا، وصنعنا لأنفسنا غايات أخرى : أهمها السعادة الوقتية الزائلة بالسعي وراء كل ما لذ وطاب، دون ضابط من قانون أو رادع من شريعة، فكان ما كان من هذا الشقاء الذي تعاني البشرية من ويلاته يوما بعد يوم. ونظرة واحدة إلى حالتنا الراهنة تؤكد لنا ــ جميعا ــ أن المآسي والأمراض المنتشرة في عصرنا مردّها ضعف الايمان بالله، وتؤكد ــ أيضا ــ أنه لا علاج من همّ أو قلق إلا بالعودة إلى منهج الله.

ويتجلى ذلك في أن ننشيء جيلا تنشئة إسلامية ، ونعدّه لحمل الأمانة، وهذا الجيل

22) آية 22 الرعد.
23) آية 26 الغاشية.

ينبغي أن يكون من الصلابة والقوة والتجرد، بحيث لا يتطلّع إلى شيء في هذه الأرض، ولا ينتظر إلا الآخرة، ولا يرجو إلا ثواب الله، جيل مستعدّ لتطلع رحلة الأرض كلها من نصب وعناء، ونصيحة واحتمال، وأمر بمعروف ونهي عن منكر، بلا جزاء في هذه الأرض، حتى إذا كونا هذا الجيل، وعلّمناه ــ تطبيقيا ــ أن ليس أمامه في رحلة الأرض شيء إلا أن يعطي بلا مقابل، وأن ينتظر الدار الآخرة وحدها موعدا للجزاء، وموعدا كذلك للفصل بين الحق والباطل، جاعلا نصب عينيه قول القائل :

لا دار للمرء بعد الموت يسكنها ... إلا التي كان قبل الموت يبنيها
فإن بناها بخير طاب مسكنها ... وإن بناها بشر خاب بانيها

حتى إذا كونا هذا الجيل، وعلم الله فيه صدق نيته، أتانا النصر في الأرض، وهيأ لنا ــ سبحانه ــ أسباب التمكين الذي وعد به أولياءه المتقين.

النقطة الثالثة : ... أين مصيرنا ؟ *

حدثنا القرآن الكريم : أن كل أمة ــ من أمم الأرض ــ لم تخل من نذير ﴿وإن من أمة إلا خلافيها نذير﴾[24] و ﴿لقد بعثنا في كل أمة رسولا﴾ [25]لتقوم حجة الله على الخلق أجمعين. ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾ [26]حتى لا يقولوا يوم القيامة : ﴿ما جاءنا من بشير ولا نذير﴾[27].

والحكمة في ذلك أن العقل البشري محدود، لا يدرك حقيقة وجوده، ولا سر الله في خلقه، ولا الطرق التي تنجيه من شرور الدنيا وعذاب الآخرة، لهذا بعث الله في

*) جاء في كتاب «تهافت الفلاسفة» : ما يلي : الأقوال الممكنة في أمر المعاد لا تزيد على خمسة، وقد ذهب إلى كل منها جماعة :
الأول : ثبوت المعاد الجسماني فقط، وإن المعاد ليس إلا لهذا البدن، وهو قول نفاة النفس الناطقة المجردة، وهم أكثر أهل الاسلام.
الثاني : المعاد الروحاني فقط، وهو قول الفلاسفة الالهيين الذين ذهبوا إلى أن الانسان هو النفس الناطقة فقط، وأن البدن آلة تستعمل، وتتصرف فيه لاستكمال جوهرها.
الثالث : ثبوت المعاد الروحاني والجسماني معا، وهو قول من يثبت النفس المجردة الناطقة من الاسلاميين، كالامام الغزالي، والحكيم الراغب، وغيرهما، وكثير من المتصوفة.
الرابع : عدم ثبوت شيء منهما، وهو قول قدماء الطبيعيين الذين لا يعتدُّ بهم ولا بمذهبهم لا في الملة ولا في الفلسفة.
الخامس : التوقف وهو المنقول عن جالينوس، فقد نقل عنه أنه قال في مرضه الذي مات فيه : إني ما علمت أن النفس هي المزاج، فينعدم عند الموت، فيستحيل إعادتها. أو هي جوهر باق بعد فساد البدن فيمكن المعاد.

24) آية 34 ــ فاطر
25) آية 36 ــ النحل
26) آية 15 ــ الاسراء
27) آية 19 ــ المائدة

كل أمة رسولا يبلغ عن الله وعده ووعيده، وأمره ونهيه، وثوابه وعقابه، لتقوم الحجة عليهم، إذا لم يأتمروا بأمره، وينتهوا عن نهيه، كما قال عزّ من قائل : ﴿وهذا كتاب أنزلناه مبارك، فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون، أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا، وإن كنا عن دراستهم لغافلين، أو تقولوا لو أنّا أنزل علينا الكتاب لكنا أهدى منهم، فقد جاءكم بينة من ربكم وهدى ورحمة﴾.(28)

لهذا كان الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره من أوجب الواجبات.

وبيان ذلك، أن الله ــ جلت قدرته ــ هو وحده المتصرف في الوجود كيف شاء، ومن مستلزمات هذا التصرف ما يلي :

أ ــ أن يكون له جنود، وجنوده ــ سبحانه ــ ملائكته التي لا يحصيها العد ﴿وما يعلم جنود ربك إلا هو﴾.(29)

ب ــ أن يكون له حث وتحريض، ونهي وتحذير، وترغيب وترهيب، تربطه برعيته، وهي ما تسمى القوانين ــ حسب لغة العصر ــ تلكم هي الكتب السماوية.

ج ــ أن يكون له سفراء يكونون وسطاء بين الملك وشعبه، وهؤلاء هم رسل الله الذين يبلغون رسالات الله.

د ــ ومن متممات الملك أن تكون له محكمة تجزي على الشر شرّا، وعلى الخير خيرا، ومحكمة الله ستكون في اليوم الآخر، أما الجزاء في هذا اليوم فقد أقرته جميع الأديان السماوية، وجعلته شطر الايمان بالله فمن لم يؤمن بهذا اليوم، فلا يكون مؤمنا بالله حقا، والسرّ في ذلك : أن من أخص صفات الله تعالى : العدل، والرحمة، والحكمة، فلو تجردت الدنيا عن الجزاء في اليوم الآخر لما ظهر عدله، ولتعطلت حكمته وربوبيته، واستوى الخبيث والطيب، والأعمى والبصير والظالم والمظلوم.

إذن فمن العبث والجحود والسخافة والسذاجة أن يعتقد الانسان أن وجوده على هذا الكوكب الأرضي محدود، مربوط بهذا العمر القصير، المنغص بالهموم والأحزان، والظلم والطغيان، والانغماس في اللذات والشهوات، ثم ينتهي من هذه الحياة إلى الموت الذي لا بعث بعده.

---

28) آية 155 ــ 156 ــ 157 ــ الأنعام

29) آية 31 ــ المدثر

ولقد سجل القرآن على هذا النوع من الانسان هذه الظنون الخاطئة، والمزاعم الفاسدة في آيات كثيرة منها : قوله تعالى : ﴿وقالوا إن هي إلا حياتنا الدنيا، وما نحن بمبعوثين﴾ [30] ومنها :﴿وقالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا، وما يهلكنا إلا الدهر، وما لهم بذلك من علم إن هم الا يظنون﴾.[31]

جاء في تفسير القرطبي لهذه الآية ما نصه :[32]

«كان المشركون أصنافا، منهم هؤلاء، ومنهم من كان يثبت الصانع، وينكر البعث، ومنهم من كان يشك في البعث، ولا يقطع بإنكاره، وحدث في الاسلام أقوام ليس يمكنهم إنكار البعث خوفا من المسلمين، فيتأولون، ويرون القيامة موت البدن، ويردون الثواب والعقاب إلى خيالات تقع للأرواح بزعمهم. فشر هؤلاء أضر من شرّ جميع الكفار، لأن هؤلاء يلبسون على الحق، ويغتر بتلبيسهم الظاهر، والمشرك المجاهر بشركه يحذره المسلم».

وذكرها الزمخشري في كشافه فقال :[33]

«...نموت نحن، ويحيى أولادنا، أو يموت بعض ويحيا بعض، أو نكون مواتا نطفا في الأصلاب، ونحيا بعد ذلك، أو يصيبنا الأمران، الموت، والحياة، يريدون الحياة في الدنيا والموت بعدها، وليس وراء ذلك حياة. وما يقولون ذلك عن علم، ولكن عن ظن وتخمين. كانوا يزعمون أن مرور الأيام والليالي هو المؤثر في هلاك الأنفس، وينكرون ملك الموت، وقبضه الأرواح بأمر الله. وكانوا يضيفون كل حادثة تحدث إلى الدهر والزمان».

وذكرها سيد قطب فقال [34] «هكذا كانوا ينظرون تلك النظرة القصيرة، الحياة في نظرهم هي هذا الشوط الذي يرونه في الدنيا رأي العين، جيل يموت، وجيل يحيى، وفي ظاهر الأمر لا تمتد إليهم يد الموت، إنما هي الأيام تمضي، والدهر ينطوي، فاذا هم أموات، فالدهر إذن هو الذي ينهي آجالهم، ويلحق بأجسامهم الموت فيموتون، وهي نظرة سطحية لا تتجاوز المظاهر، ولا تبحث عما وراءها من أسرار.»

الانسان عنيد يأبى إلا أن يتمرد على خالقه، ذلك الانسان الذي يقول عنه الحق

30) آية 29 ــ الأنعام
31) آية 24 الجاثية.
32) الأحكام ج 172/16.
33) ج 512/3.
34) الظلال ج 392/25 ط. بيروت.

سبحانه : ﴿أو لم ير الانسان أنا خلقناه من نطفة فإذا هو خصيم مبين، وضرب لنا مثلا ونسي خلقه، قال : من يحيي العظام وهي رميم ؟ قل يحييها الذي أنشأها أول مرة، وهو بكل خلق عليم﴾[35].

ذكر علماء التفسير : أن سبب نزول هذه الآيات، هو أن أبي بن خلف ـــ لعنه الله ـــ جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي يده عظم رميم، وهو يفته ويذروه في الهواء، وهو يقول : يا محمد أتزعم أن الله يبعث هذا ؟ قال صلى الله عليه وسلم : «نعم يميتك الله ثم يبعثك ثم يحشرك في النار» فنزلت آية «أو لم ير الانسان».

و«ال» في الانسان للجنس تعم كل منكر للبعث، فهو يشمل أبي بن خلف ومن سلك طريقه. هذا الانسان المتمرد الذي آثره الله بالاستخلاف في الأرض، وحمله في البر والبحر، ورزقه من الطيبات، وفضله على كثير ممن خلق تفضيلا، هذا الانسان الذي يقول الله عنه في محكم كتابه [36] : ﴿إن الانسان لكفور﴾ ويقول عنه [37] ﴿قتل الانسان ما أكفره﴾ فماذا دهاه وشغله حتى ينزل به المولى ـــ جل جلاله ـــ هذا التقريع والتوبيخ والايلام ؟

إن القرآن العظيم، يتساءل عن هذا الانسان قائلا : ﴿من أي شيء خلقه﴾ ثم يجيب: ﴿من نطفة خلقه، فقدره، ثم السبيل يسره، ثم أماته فأقبره، ثم إذا شاء أنشره﴾ [38]. اغتر الانسان بعقله، وادعى المغرورون بالعلم، أنه لا حياة أخرى، ولا يمكن أن يومنوا إلا بما هو محسوس.

وبالمناسبة يحضرني ما تناقلته بعض الصحف عن الرائد الملحد الذي يقول : «إنه ذهب إلى القمر فلم ير الله» ويغفل هذا الانسان الملحد أن كثيرا من أمور العلم نفسه تعتبر غيبا، ولا يراها أحد، فنقول لهذا الانسان الكفور وأمثاله : فهل رأى أحد الجاذبية التي تسقط التفاحة، وتجعل صعود الجبل أشق من الهبوط منه ؟ أم تكن هذه آثارا للجاذبية، وهي غيب لا نعرف كنهها ؟ وهل أحد رأى الإلكترون، والموجة اللاسلكية، والذرة، والنيوترون ؟ ومع ذلك نومن بوجودها اكتفاء بآثارها.

إننا لا نخفي إعجابنا بالتقدم العلمي، وبهذا الانجاز والابداع العظيم الذي وصل إلى غزو الفضاء، ولكننا نريد أن يخفف الانسان من طغيانه في المادية، وألا يجعلها المعبود الوحيد، فيغرق في تلك النظرة المادية الالحادية التي شقيت بها البشرية المعاصرة

35) آية 37، 38، 39. يس
36) آية 66، الحج
37) آية 17 ـــ عبس
38) آية 18 ـــ 19 ـــ عبس

أيما شقاء، وأنكرت وجود الخالق سبحانه وكفرت برسالات السماء، وباليوم الآخر، وما فيه من ثواب وعقاب.

إذن — حسب هذه المزاعم الباطلة — نصير إلى الفناء الذي لا حياة بعده، وإن هي إلا أرحام تدفع، وأرض تبلع، وما يهلكنا إلا الدهر، وما دام الأمر كذلك، فلا حرج على مثل هؤلاء أن يعيثوا في الأرض فسادا، فليس هناك شيء اسمه حلال وآخر اسمه حرام، وما أوجدتنا الطبيعة في هذه الدنيا، إلا لنلهو ونلعب، ونستمتع بكل مافيها من لذائذ وشهوات، من أي طريق، وبأية وسيلة، ونلبي نداء الجنس مسرعين غافلين، أو متغافلين عن قول الحق[39] ﴿فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء وإليه ترجعون﴾ فالناس يرجعون إلى الله العلي القدير لا محالة، ليجزي كل واحد على ما قدمت يداه. ويرحم الله القائل :

«فلو كنا إذا متنا تركنا ... لكان الموت راحة كل حي
ولكنا إذا متنا بعثنا ... ونسأل بعده عن كل شي»

إن هؤلاء المغرورين يعتبرون الحياة الدنيا أياما تمر وأعواما تكر، وأجيالا تتعاقب، وأعمارا يطويها كر الغداة ومر العشي، وإن متاع الحياة هو منتهى ما لهذا الانسان في الوجود، وإن الموت هو النهاية الأبدية، فلا بعث ولا حساب ولا جزاء. وبنوا على هذه الظنون الخاطئة، أن الانسان خلق ليموت، ويعيش ليأكل ويتمتع، لا من حيث إنه انسان، جعله الله خليفة في أرضه وفضله على سائر خلقه.

ولقد ندد القرآن بهؤلاء، وبين حالهم وسوء صنيعهم حينما كانوا يستمعون من رسول الله صلى الله عليه وسلم لكتاب الله عز وجل ولدعوة القرآن الكريم لهم إلى الايمان برسالة السماء وشريعة خاتم الأنبياء، وسيد المرسلين محمد صلى الله عليه وسلم، فيعرضون عن دعوة الحق، ويسرعون بالانصراف من مجلس الايمان، ويفرون من الاستماع لنداء التوحيد، ويهربون من كلمات رب العزة التي منها : ﴿زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا، قل، بلى، وربي، لتبعثن ثم لتنبؤن بما عملتم، وذلك على الله يسير﴾ [40].

وخلاصة القول، لو تتبع الانسان منهج السماء، وحاول أن يعرف عنصرين :

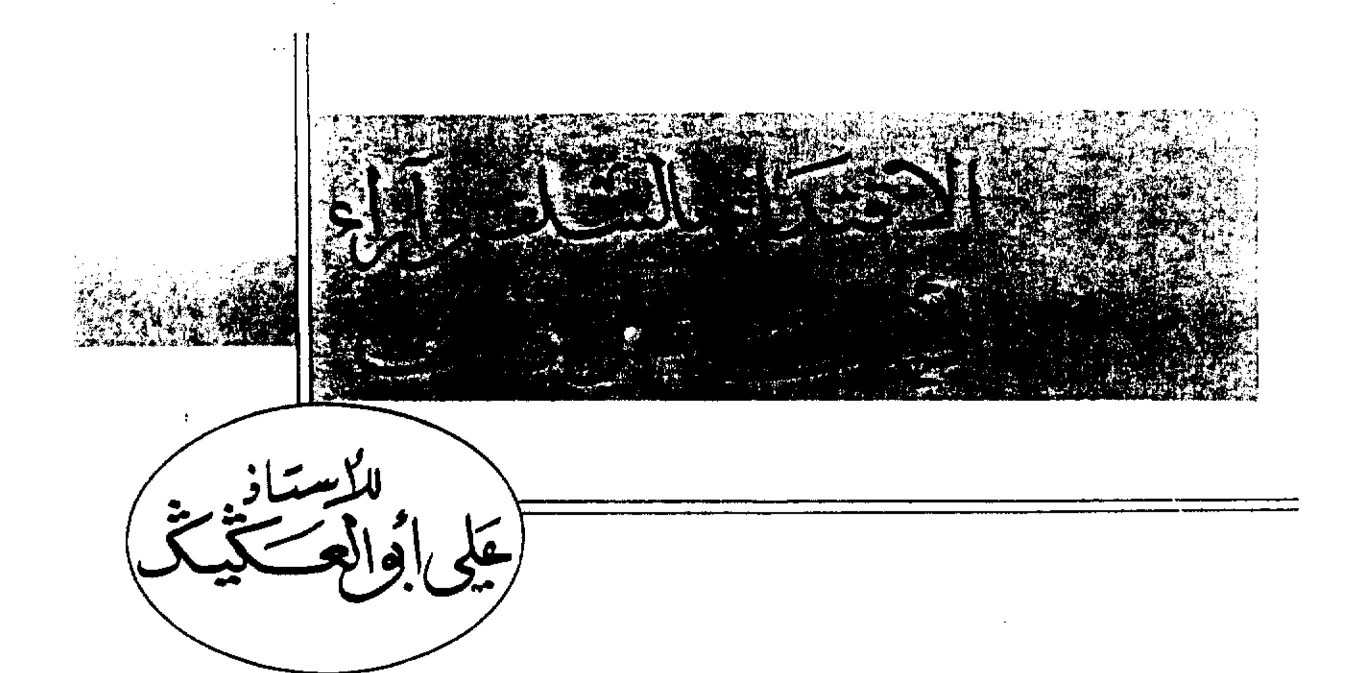
---

39) آية 83 — يس
40) آية 7 — التغابن.

الأدنى والأسمى، وإنه بعد ذلك لا مفر له من أحد المنزلين : إما الجنة، وإما النار، سعد في حياته الدنيا والآخرة، ولأصبح عبدا حقيقيا لله تعالى، ومن كان عبدا لله حقق الغاية من أجل عبوديته، ومن سلك هذا الطريق، تكفل الله به في دنياه، في حياته، في نومه، في يقظته، وتكفل به بعد مماته.

﴿من عمل صالحا من ذكر أو أنثى، وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة، ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون﴾[41].





تناول هذا الموضوع ـــ بعون الله وتوفيقه ـــ من ثلاثة جوانب : الجانب الأول يتضمن مقدمة تاريخية، والجانب الثاني يتعلق بتحديد المصطلحات، أما الجانب الثالث فيتضمن الاقتداء بالسلف وآراء الأئمة في ذلك.

أولا : المقدمة :

لم يكد يحل القرن الثامن عشر الميلادي حتى وصل المجتمع الاسلامي إلى درجة كبرى من الانحطاط الأخلاقي والتخلف الفكري والحضاري، حيث ساد الجهل بين عموم المسلمين وانتشرت فيهم البدع والضلالات وأصبح الدين مجرد طقوس وشعائر تعبدية تمارس من غير كبير فهم، لا دخل له في الحياة العامة للناس، بحيث فقد وظيفته الأساسية في الحياة الاجتماعية العامة، وأصبح المسلمون في عمومهم لا يبالون به كدين يدعو إلى الجهاد، جهاد النفس وجهاد العدو، مما أضعفهم وأفقدهم العزة التي وعد الله بها المومنين الصادقين، فطمعت فيهم الأمم الأوربية وبسطت نفوذها عليهم في آسيا واتخذت لها نقطة ارتكاز رئيسية في افريقيا ومدت نفوذها إلى قلب العالم الاسلامي ومركزه الرسمي في الشرق الأدنى وبذلك طوقت العالم الاسلامي من الشرق والغرب، وبدأت بلدانه تقع واحدة بعد الأخرى تحت السيطرة الاستعمارية، إذ لم يكد ينتهي القرن التاسع عشر حتى كانت أغلب بلدان العالم الاسلامي واقعة في فخ الاستعمار. باستثناء الخلافة العثمانية ودولة العلويين في المغرب وبعض الجهات الأخرى في فارس، هذه الدول التي تعرضت هي الأخرى لمناوشات ومساومات

استعمارية إلى أن وقعت بحلول القرن العشرين تحت سيطرة الاستعمار الغربي الذي كان يعزو تخلف المسلمين إلى الاسلام نفسه لا إلى المسلمين كما هو الحال، لذلك كانت سياسته في الدول الاسلامية ــ بعد استعمارها ــ تقوم على مبدإ التشكيك في قواعد الاسلام ومناهجه، ومحاربة اللغة العربية التي هي لغة القرآن وإحلال اللغة الأجنبية محلها. ولما آلت الحال إلى هذا المآل وتأزمت أوضاع المسلمين عموما، انعكس أثر ذلك على الحياة الفكرية، فعم التقليد والجمود، وقل الابتكار وكادت صلة المسلمين تنقطع بالعلوم الاسلامية وبمصادر التشريع الاسلامي، فتوقف التفكير العلمي الخلاق الذي نبغ فيه المسلمون خلال عصور ازدهارهم فاصطبغ فهمهم للدين عموما بصبغة الجهل والتخريف [1] مما جعله يفقد روحه ويصبح في الأوساط الاجتماعية العامة مجرد شعائر ظاهرية لا تمس القلب ولا تحيي الروح، وكانت هذه هي الثغرة التي نفذ منها العدو أثناء وضع البرامج والمناهج والمخططات خاصة منها التربوية والعلمية فتأثر المسلمون بالغرب المسيحي تأثرا كبيرا ظهر في مجال المعرفة والثقافة والفكر والسلوك بصفة عامة، فاستعان المسلمون بالغرب ليتحركوا وينهضوا، فكان التحرك بالفعل وتمت النهضة ولكنها اقترنت بآفات اجتماعية كبيرة لم تكن معروفة [2].

وهكذا تعاقبت على المسلمين بعد لقائهم بالغرب خلال قرنين من الزمن ألوان من المذاهب والفلسفات أخذوا منها ما استطاعوا أخذه، فكان من الطبيعي أن يتكون منها وعلى غرارها كثير من الهيآت السياسية والتيارات الفكرية بما فيها التيارات المعادية للاسلام. فأصبحت الخلافات السياسية والاجتهادات الشخصية أساسا لعصبيات مذهبية واتجاهات فكرية تحت غطاء التجديد تارة والأصالة تارة أخرى، فاحتد الصراع بين المسلمين وتفرقوا شيعا، فحجبهم هذا الصراع عن الحق والنظر العميق إلى جوهر الأشياء والقضايا في إطار الكتاب والسنة وما أجمع عليه أئمة الاسلام الأعلام وطبقا لما يفرضه الاجتهاد في ضوء مستجدات العصر مع الالتزام بمناهج الاسلام عموما وضوابطه خصوصا.

ولما تخلى المسلمون عن دورهم في القيادة والتوجيه بحكم الأمانة الربانية التي أنيطت بهم أخذت أوربا مكانهم وتولت قيادة العالم وتسيير سفينة الحياة فأصبح العالم كما قال أبو الحسن الندوي «كله قطارا سريعا، تسير به قاطرة الجاهلية والمادية إلى غايتها

1) ــ عباس محمود العقاد : الاسلام في القرن العشرين حاضره ومستقبله ص 51.
2) ــ محمد المبارك : الفكر الاسلامي الحديث ص 8.

وأصبح المسلمون ــ كغيرهم ــ ركابا. وكلما تقدمت أوربا في القوة والسرعة وازدادت وسائلها، ازداد هذا القطار البشري سرعة إلى الغاية الجاهلية حيث النار والدمار والاضطراب والتناحر والفوضى الاجتماعية والانحطاط الخلقي والقلق الاقتصادي والافلاس الروحي».(3)

فأصبح المسلمون من جراء ذلك تابعين لا متبوعين، فانقطعت الصلة بينهم وبين من مضى من سلفهم حتى لو عرض على الجمهور الأعظم منهم ما اتفق عليه السلف من الأحكام لأنكروه واستغربوه وعدوه بدعة في الدين، لذلك صح فيهم ما قاله «عمر الخيام» في بعض أشعاره الفارسية مخاطبا النبي عليه السلام «إن الذين جاءوا بعدك زينوا لك دينك ووشوه وزركشوه حتى لو رأيته أنت لأنكرته».(4)

من أجل ذلك قامت الحركة السلفية بدعوة تصحيحية اصلاحية دعت المسلمين فيها قاطبة إلى جوهر الاسلام وحقيقته والعمل بمناهجه في مجالات العبادة والمعاملة طبقا لما ينص عليه الكتاب والسنة وسيرة السلف الصالح والبعد عن التقليد الأعمى الذي انتشر بين المسلمين وأوقف حركتي الابتكار والاجتهاد عندهم، فيستطيعوا بذلك أن يستردوا مكانتهم الحضارية ويحققوا استخلافهم على الأرض التي وعدهم الله به «وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا» (5) وهذا الاستخلاف لا يتم بمفهومه الاسلامي إلا بشرط الاستقامة والثبات على المبدإ أي الايمان بالله والوقوف عند حدوده وشريعته التي بنيت أحكامها على مصالح العباد في المعاش والمعاد (6). وهذا ما حاولت السلفية نشره بين المسلمين وجاهدت من أجله قديما وحديثا لذلك قال أحد الكتاب المعاصرين «السلفية ثبات على المبدإ وكل ما بعدها طيش» (7).

الجانب الثاني : تحديد المصطلحات :

هذا الجانب لابد فيه من التمييز بين مصطلحي السلفية والسلف إذ السلف غير السلفية بالمفهوم المتجدد لهذا المصطلح الأخير «السلفية».

---

3) ــ ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ص 258.
4) ــ محمد عبده : الاسلام والنصرانية ص 198.
5) ــ النور : 55.
6) ــ ابن القيم الجوزية : أعلام الموقعين ج 3/ص3.
7) ــ المسلمون عدد 44 السنة الثالثة 25 ربيع الأول 1406 هـ.

فالدين الاسلامي في حقيقته وجوهره حركة اصلاح ديني مستمرة يتجه اتجاها سلفيا إلى بساطة الدين الأول، دين ابراهيم عليه السلام، وهذه الحركة الاصلاحية لا تنقطع أبدا على امتداد الأعوام والسنين والحقب، لأنها تندرج تحت قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التي كان السلف رضي الله عنهم يعتمدون عليها في توجيه المسلمين وارشادهم إلى طرق الهداية والرشاد، فما هو مفهوم السلف ؟ وما هو الفرق بين هذا المصطلح ومصطلح السلفية ؟

أ ــ السلف كما قال ابن فارس (ت 395 هـ) «أصل يدل على تَقَدُّمٍ وسبق. من ذلك السلف الذين مضوا، والقوم السلف المتقدمون» [8] وسار الراغب الأصبهاني في نفس الاتجاه فاعتبر أن السلف هم المتقدمون «فجعلناهم سلفا ومثلا للآخرين» أي معتبرا متقدما ولفلان سلف كريم أي آباء متقدمون جمع أسلاف وسلوف». [9]

أما ابن الأثير فيرى أن «سلف الانسان من تقدمه بالموت من آبائه وذوي قرابته ولهذا سمي الصدر الأول من التابعين السلف الصالح» [10] وتعدى ابن منظور هذا المفهوم حين قال : «سلف يسلف سلفا وسلوفا : تقدم والسلف والسليف والسلفة الجماعة المتقدمون. والجمع أسلاف وسلاف، والسلف أيضا : كل عمل قدمه العبد، وللسلف الانسان من تقدمه بالموت من آبائه وذوي قرابته». [11]

وذكر الزبيدي أن للسلف معنيين آخرين أحدهما : كل عمل صالح قدمته أو فرط لك فهو سلف، وقد سلف له عمل صالح، والثاني كل من تقدمك من آبائك وذوي قرابتك الذين هم فوقك في السن [12] وذهب التهانوي في كشافه إلى أن السلف في الشرع اسم لكل من يقلد مذهبه في الدين ويتبع أثره، أما أبو البقاء في كلياته فقال : «السلف محركة القرض الذي لا منفعة فيه للمقرض وعلى المقترض رده كما أخذه وكل عمل صالح قدمته أو فرط لك وكل من تقدمك من آبائك وقرابتك فهو سلف، والسلف من أبي حنيفة إلى محمد ابن الحسن إلى شمس الأئمة الحلواني، والمتأخرون من شمس الأئمة الحلواني إلى حافظ الملة والدين البخاري، وقال بعضهم :

---

8) ــ معجم مقاييس اللغة ج 95/3 مادة سلف.
9) ــ معجم مفردات ألفاظ القرآن ص 244.
10) ــ النهاية في غريب الحديث والأثر ج 189/2.
11) ــ لسان العرب مادة سلف.
12) ــ تاج العروس ج 143/6 مادة سلف.

السلف كل من يقلد ويقتفى أثره في الدين كأبي حنيفة وأصحابه فإنهم سلفنا والصحابة فإنهم سلفهم».(13)

ويرى البيهقي «ت 458 هـ» أن زمن السلف ينتهي بنهاية القرن الثالث الهجري وأن الرسول ﷺ شهد- لأهل القرون الثلاثة الأولى بالخير والفضل «خير الناس قرني ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يجيء قوم تسبق شهادة أحدهم يمينه، ويمينه شهادته» (14) فالسلف بناء على ما تقدم هم أهل القرون الثلاثة الأولى من الصحابة والتابعين وأتباع التابعين (15) كما يشير إلى ذلك قول الله عز وجل «والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه» وكذلك حديث الأفضلية السابق. هذا ما يتعلق بتحديد مصطلح «السلف»

ب ــ أما السلفية فهي نسبة إلى السلف ظهرت في القرن الرابع الهجري على يد جماعة من الحنابلة أطلقوا على أنفسهم اسم «السلفيين» أي الذين يرجعون في الأحكام إلى الكتاب والسنة خاصة في مجال أحكام العقيدة، فالسلفية إذن اتجاه فكري يحافظ على نقاء العقيدة وصفائها، يمثل الايمان الخالص بما ورد عن الكتاب والسنة عاش على مر الدهور يرى العقيدة على بساطتها يتلمسها من مظانها بين خضم هائل من التعقيد والتفريع والتأثير، تحول مع مرور الزمن إلى حركة إصلاحية لها غايات وأهداف ومواقف إيجابية إزاء بعض الظواهر الاجتماعية السلبية التي تعاقبت في حياة الأمة الاسلامية (16) ومضت السلفية كحركة إصلاحية مستمرة في مهمتها تدعو الناس للرجوع إلى أصل الدين ومصدره النقي كلما ابتعد المسلمون أو انحرفوا عن الصراط المستقيم لتزيح عنه كما يقول الأستاذ علال الفاسي رحمه الله «كل ما ألصقته الأجيال به من آثار الجمود والجحود وما غطت به حقائقه الناصعة تأويلات المبطلين وتحريفات الجاهلين، وقد أبى الله إلا أن يجعل أمثال هذه الحركة من طبيعة الاسلام نفسه، إذ هو حركة دائبة لا تعرف الوقوف وانبعاث مستمر لا يستسلم لخمود» (17)

ويستعمل الشيخ محمد عبده مصطلح «السلفية» ليدل به على التراث الرئيسي

---

13) ــ كليات أبي البقاء ص 208.

14) ــ أخرجه البخاري في صحيحه في باب فضائل أصحاب النبي ﷺ والبيهقي في الاعتقاد ص 15.

15) ــ ابن خليفة عليوى : هذه عقيدة السلف والخلف ص 110

16) ــ حسين بن غنام : تاريخ نجد ص 11.

17) ــ حديث المغرب في المشرق ص 3

للاسلام السني في عهود ازدهاره، أي فكر المسلمين واجتهاداتهم [18] لا كما يستعمله «الماديون» و «العلمانيون» الذين يعتبرون السلفية إيقافا للزمن وتمسكا مطلقا بالماضي ولا يفرقون في هذا بين الوحي الالهي والتراث في عهود ازدهاره أي فكر المسلمين واجتهاداتهم [19].

أما المرحوم صبحي الصالح فيربط بين مصطلحي «السلفية» و«السنية» ويذهب إلى أن السلفية نسبة إلى السلف وأن السلفيين باتت حياتهم وقفا على إحياء السنة وإماتة البدعة خصوصا بعد فترة طويلة على نزول الوحي ووفاة الرسول ﷺ وهو ما تتضمنه الفقرة التالية : «أضحى التشبه بالسلف الصالح ضربا من التأسي بالسنة النبوية وصار المتشبهون بالسلف ينسبون إليه فيسمون «السلفية» وباتت حياتهم وقفا على إحياء السنة وإماتة البدعة وكان المتدينون الصادقون ينظرون إليهم نظرة إجلال وإكبار في مختلف العصور، غير أنهم لم يسلموا من أذى المبتدعة وأهل الأهواء ولا من غلاة المتصوفة ولا من الأدباء المتطرفين. ومضى السلفيون لا يبالون بشيء فحسبهم شرفا أنهم حفظوا سنن الهدى حين ضيعها الناس» [20].

فالسلفية إذن ترمي إلى بناء سلوك الفرد والجماعة المسلمة وتحصينهما بالمناعة اللازمة اعتقادا وتشريعا وذلك اقتداء بالسلف الصالح من المسلمين الأوائل الذين كان منهاجهم عموما مستمدا من الاسلام وشريعته.

وهكذا نجد السلفية كدعوة إصلاحية تنشأ بعد ظهور الانحراف في مجال العقيدة حين ترجمت الفلسفة اليونانية وتأثر بعض المسلمين بمقولاتها ونظرياتها فأدى ذلك إلى تأويل كلام الله تعالى وصرفه عن ظاهره ومعناه صرفا بعيدا، فانقسم المسلمون تبعا لذلك إلى قسمين في قضايا العقيدة :

ـ **السلفيـون** : وهم الذين يقولون نؤمن بما آمن به المسلمون الأوائل أصحاب الرسول ﷺ فهم سلفنا الصالح وما آمن به أئمة الهدى المشهود لهم بالخير والبر والتقوى والاحسان والفهم السليم لدين الله عز وجل.

ـ **الخلفيـون** : وهم الذين درسوا المنطق اليوناني وتأثروا به فالتجأوا إلى التأويل البعيد. [21]

---

18) ـ الاسلام والنصرانية ص 198.
19) ـ محسن عبد الحميد : المذهبية الاسلامية كتاب الأمة عدد 6 ص49.
20) ـ علوم الحديث ومصطلحه ص 8 و 9.
21) ـ علي حسين الجابري : الفكر السلفي ص 79.

ويظهر مما سبق أن مصطلح «السلف» أسبق زمانا عن مصطلح «السلفية»، لأن السلف كما سبق حدد زمنيا بنهاية القرون الثلاثة الأولى كما دلت على ذلك النصوص السابقة، أما السلفية فهي كما ذكرت نسبة إلى السلف ولم تظهر إلا في القرن الرابع الهجري بعد أن ظهر الانحراف في أمر العقيدة بسبب التأثيرات الأجنبية والتفاعل الحضاري الذي تسرب إلى صفوف المسلمين في مجال الفكر لعوامل متعددة ليس هذا مجال ذكرها. ولأن ظهور السلفية كحركة اصلاحية في مجال العقيدة والسلوك والاجتماع قبل هذا التاريخ لم تكن حاجة المسلمين تدعو إليه في القرون الثلاثة الأولى، إذ جلهم كانوا سلفيين بالبداهة ينطلقون في أحكامهم وسلوكهم الاجتماعي وتصوراتهم الفكرية من مفاهيم الاسلام ومضامينه التي حددها الكتاب والسنة وأعمال السلف الصالح الذين هم أقرب الناس إلى عهد الوحي وأشدهم تمسكا به في مجال الاعتقاد والتشريع [22] ومن هنا كان الاقتداء بالسلف الصالح والتشبه بهم في أمور العقيدة والدين ضربا من التأسي بالسنة النبوية.

الجانب الثالث : الاقتداء بالسلف :

إذا كان السلفي هو من يرجع في الأحكام الشرعية إلى الكتاب والسنة ويهدر ما سواهما، فإن منبع السلف هو الكتاب والسنة بأمر من الكتاب والسنة، قال تعالى : ﴿قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني﴾[23] وقال : ﴿واتبع ما يوحى إليك واصبر حتى يحكم الله وهو خير الحاكمين﴾[24]، ﴿ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة ابراهيم حنيفا﴾[25]، ﴿سنة من قد أرسلنا من قبلك من رسلنا ولا تجد لسنتنا تحويلا﴾[26].

والرسول ﷺ بين أن أمته ستفترق بعده إلى ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة، فلما سئل عليه السلام عن هذه الواحدة قال : «ما أنا عليه وأصحابي»[27] لأن أصحابه كانوا مقتدين به مهتدين بهديه. قال الشاطبي : «فالقرآن هو المتبوع على الحقيقة وجاءت السنة مبينة له، فالمتبع للسنة متبع للقرآن، والصحابة كانوا أولى

22) ــ هذه عقيدة السلف والخلف ص 155.
23) ــ يوسف : 108.
24) ــ يونس 108.
25) ــ النحل : 123.
26) ــ الاسراء : 77.
27) ــ البغدادي : الفرق بين الفرق ص 304، البيهقي : الاعتقاد ص 233.

الناس بذلك فكل من اقتدى بهم فهو من الفرقة الناجية الداخلة للجنة بفضل الله وهو معنى قوله عليه الصلاة والسلام «ماأنا عليه وأصحابي» فالكتاب والسنة هما الطريق المستقيم»[28].

وقد أمر الله رسوله الكريم بالعفو عن أصحابه والاستغفار لهم (فاعف عنهم واستغفر لهم) كما أمره بمشاورتهم تطييبا لقلوبهم وتنبيها لمن يأتي بعدهم من الحكام على المشاورة في الأحكام (وشاورهم في الأمر) [29] وندب من جاء بعدهم إلى الاستغفار لهم وأن لا يجعلوا في قلوبهم غلا للذين آمنوا فقال : (والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفرلنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا ربنا إنك رؤوف رحيم) [30].

والأحاديث التي تحث على التمسك بالسنة والاقتداء بالرسول ﷺ وبأصحابه الكرام كثيرة منها ما ورد عن العرباض بن سارية رضي الله عنه قال : «صلى بنا رسول الله ﷺ ذات يوم ثم أقبل بوجهه علينا فوعظنا موعظة بليغة ذرفت منها العيون ووجلت منها القلوب فقال رجل : يا رسول الله كأن هذه موعظة مودع فما تعهد إلينا ؟ فقال : أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة وأن تأمر عليكم عبد حبشي، فإنه من يعش منكم بعدي فسيرى اختلاف كثيرا فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة».[31]

وأخرج الامام البخاري في صحيحه في باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ وقول الله تعالى : ﴿واجعلنا للمتقين إماما﴾ قال : ﴿أئمة نقتدي بمن قبلنا ويقتدي بنا من بعدنا﴾[32].

فالاعتصام بالسنة والاقتداء بالسلف الصالح نجـاة. لذلك قال مالك رحمه الله «السنة مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها هلك»[33] والامام الأوزاعي رحمه الله أكد على مجاراة السلف الصالح والاقتداء بهم لأن مجاراتهم هي استجابة

28) ـ الاعتصام ج 189/2، السيوطي : الجامع الصغير ج 382/2 رقم الحديث 7532.
29) ـ آل عمران : 159.
30) ـ الحشر : 10.
31) ـ أخرجه أحمد في المسند ج 126/4، والترمذي في جامعه ج 377/3 ط. الهند.
32) ـ الاعتصام بالكتاب والسنة ج 113/9.
33) ـ مجموع فتاوي ابن تيمية ج 137/4.

تلقائية لسنة الرسول ﷺ كما سبق، ولأنهم رضي الله عنهم تمكنوا من حفظ أخباره ﷺ فهم بمنزلة الخزان لأقوات المعاش كما قال ابن العربي[34]. لهذا قال الاوزاعي : «اصبر نفسك على السنة وقف حيث وقف القوم وقل بما قالوا، وكف عما كفوا عنه واسلك سبيل سلفك الصالح فإنه يسعك ما وسعهم»[35] وهكذا نجد أئمة الاسلام الأعلام يحثون على الاقتداء بالسلف والسير على منهجهم في العقيدة والعبادة وفي السلوك، مرجعهم في ذلك نصوص الوحي الالهي المتقدمة التي تمسك بها هذا الرعيل الأول من المومنين الذين صدقوا ما عاهدوا الله عليه حين التزموا بكلمة التوحيد الخالدة «لا اله إلا الله محمد رسول الله» وأعطوها ما تستحقه من الدلالة. فهم قالوا وفعلوا لأنهم يعلمون أن دين الله ما بعث به رسله وأنزل به كتبه، وأنه الصراط المستقيم، لذلك تمسكوا به فكانوا خير الناس وأفضل الأمة وأكرم الخلق على الله تعالى بعد الأنبياء والرسل عليهم السلام قال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه وهو أحدهم «خط لنا رسول الله ﷺ خطا وخط حوله خطوطا عن يمينه وشماله ثم قال : «هذا سبيل الله وهذه سبل، على كل سبيل منها شيطان يدعو إليه، ثم قرأ وأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله.[36] والصراط المستقيم يتضمن معرفة الحق والعمل به كما ورد في الدعاء المشهور «اللهم أرني الحق حقا ووفقني لاتباعه، وأرني الباطل باطلا ووفقني لاجتنابه ولا تجعله مشتبها على فاتبع الهوى» فمن خرج عن الصراط المستقيم كان متبعا لظنه ولهواه (ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله) وهذا حال أهل البدع المخالفة للكتاب والسنة فانهم إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس.[37]

ويتضح لنا مما سبق أن الاقتداء بالسلف أنجى وأسلم وأن أئمة الاسلام الأعلام ألحوا على ذلك لأن منهج السلف في أمور العقيدة والعبادة أسلم المناهج وأبعدها عن الضلال والزيغ، فهو يستمد قوته وحجيته من المصدرين الأساسين للشريعة : الكتاب والسنة، والسلف ــ كما هو معروف ــ أعلم الناس وأشدهم تمسكا بهما على الاطلاق.

---

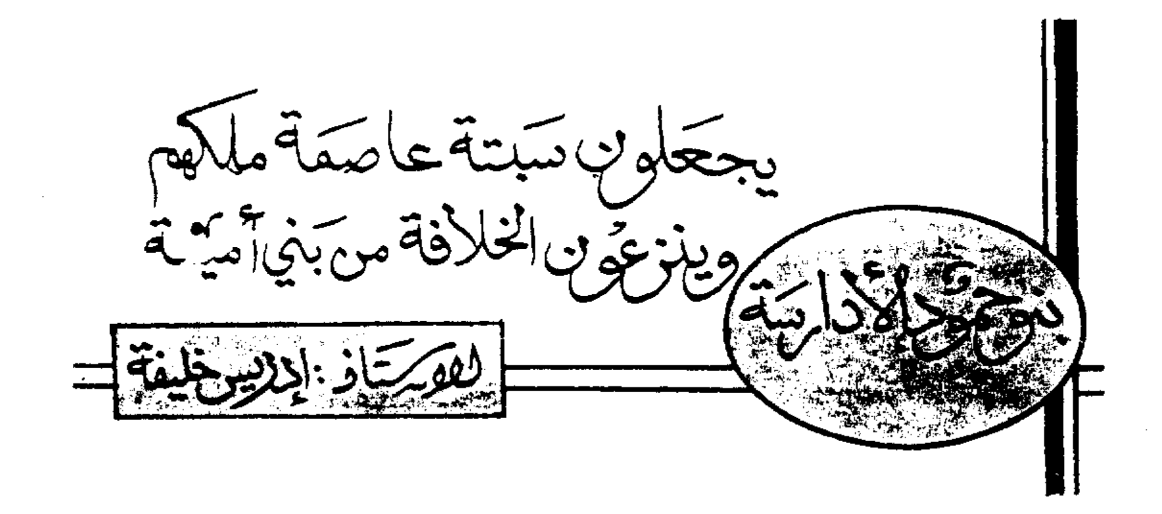
34) ــ العواصم من القواصم ص 191.
35) ــ ابن الجوزي : تلبيس إبليس ص 9.
36) ــ مجموع فتاوي ابن تيمية ج 127/3.
37) ــ منهاج السنة ج 228/3.

ومن أكبر الأئمة تمسكا بالسنة وأكثرهم اقتداء بالسلف الصالح إمام دار الهجرة مالك بن أنس رضي الله عنه الذي سطع نجمه في سماء الحجاز موطن الوحي الالهي وموئل الدعوة الاسلامية. وأرى أن هذا من بين الأسباب الرئيسية التي جعلت المغاربة منذ اثني عشر قرنا يعتنقون هذا المذهب ويقتفون أثر أستاذه الأول مالك بن أنس الذي ارتبطت سلفيته بتاريخ المغرب كله، بل بتاريخ الغرب الاسلامي بأجمعه، ارتباطا وثيقا، وأثرت في تكوينه السياسي والفكري والاجتماعي تأثيرا عميقا استمر طوال تاريخه ووقف تلاميذه في هذه الديار يحاربون كل النزعات الطائفية والعرقية وذلك بالعمل على توحيد الغرب الاسلامي فكرا واعتقادا وتشريعا. كل ذلك في نطاق المالكية. فكونوا للغرب الاسلامي طابعه الخاص وحافظوا له على وحدته التامة عبر العصور يقول الشيخ ابراهيم الكتاني «والذي يعرف ما قاساه المشرق الاسلامي والعربي في تاريخه وما يقاسيه إلى الآن من محن وأهوال من جراء «الطائفية» البغيضة التي تمزقه شر ممزق والتي استغلها في الماضي الصليبيون والتتر والاستعمار القديم شر استغلال ومايزال يستغلها الاستعمار الجديد والصهيونية على أبشع صورة، يقدر فضل المالكية على هذه البلاد».[38]



---

38) ــ محمد ابراهيم الكتاني : سلفية الامام مالك ص 37.



يصدق على الدور الذي أعقب نهاية دولة العامريين بعد مقتل عبد الرحمن بن محمد بن أبي عامر الملقب بالناصر المثل القائل : « إن من يزرع الريح يحصد العاصفة».

ذلك أن بني أمية هجموا على بلاد المغرب وتصرفوا في دوله واستعانوا على حربها بذكائهم وأموالهم مستغلين الفتن الداخلية ومستعملين تدخلاتهم في سلاح الدعاية الدينية السنية وشعار الخلافة الاسلامية الأموية هادفين إلى ملء الفراغ العقائدي الموجود، ملتمسين بكل وسيلة دفع التقدم الشيعي ووضع الحواجز في طريقه. فاستنزلوا الزعماء من معاقلهم وجاء بعض هؤلاء إليهم راغبا في عطائهم أو حمايتهم، واستعملتهم الدولة الأموية لأغراضها في الأندلس والمغرب، ولا شك أن الخزانة الأموية كانت تنوء بتكاليفهم الباهظة وتصرف لاسترضائهم واستبقاء موالاتهم وعلى حروبها وحروبهم أموالا طائلة. وأدى التدخل وامتداد أبعاده في المسافات الزمانية والمكانية إلى أن الدولة عرفت تضخما في كثرة الجند التابع لها والرؤساء المعترفين بها من بلاد المغرب، أو بلاد البربر كما كانوا يدعونها، وكانت آلاف مؤلفة منهم قد نقلوا الى الأندلس في خدمة بني أمية والدولة العامرية معروفين بشجاعتهم موصوفين بصبرهم وجلدهم وإقدامهم وشدة بأسهم. وكانوا قد استكانوا أول الأمر إذ كانت الدولة قوية وأموالها وافرة، فلما شعروا في آخر الدولة العامرية بضعفها ودبيب السقم فيها وقوتهم وكثرة عددهم وبأسهم وتعرفوا إلى زعماء من بلادهم ذوي مهارة وكفاءة وجدارة مالوا إلى أن تكون الدولة لهم والكلمة كلمتهم. وكان لأهل سبتة في هذا أكبر دور وأعني

بهم أهل نواحيها من البربر الذين استنزلهم الناصر ومن أتى بعده من جبالهم ومعاقلهم فكان غزو سبتة وأخذها وبالًا على الدولة الأموية، إذ صارت سبتة بعد فترة من الزمن تصدر الخلفاء إلى الأندلس ليتحكموا فيها ويتصرفوا في أمرها تصرف مالكيها، إذ صارت قاعدة دولة بني حمود الشهيرة التي قضت على ملك أمية وعصفت بريحها ولكي لا أكون مغاليا فيما أقول عن دور سبتة في هذه الأحداث أسوق كلمة أهل الأندلس في الموضوع مما نقله ابن حيان عن ابن مسعود في «الفائق» حيث قال :

«وأنس ببيعة سبتة (للناصر) من جهال البربر أشباه نعام الدو واساد الغيل، استلانوا عما قليل غرائز أهل الأندلس، وحسدوهم ما ألفوهم عليه من حسن الحال ، فلم يلبثوا ان توثبوا عليهم آخر أمر الدولة بيد المقدار (كذا) وثبة تركتهم أوزاعا وسلبتهم العز والسلطان. وأركستهم في غياهب الافتتان الذي انسكبوا في عمايته، فطارت عصاهم شققا إلى آخر الزمان فالأمر لله الذي هو كل يوم في شأن، عز وجهه لا إله سواه».[1].

وإذا كان ابن مسعود جعل الأزمة التي عرفتها الأندلس في هذا العصر راجعة إلى قوة البربر واستلانتهم غرائز أهل الأندلس من جهة، فإنه نسي أمورا أخرى هامة منها كثرة من كان بالأندلس من الجند البربري ووجود أزمة حكم أو أزمة مشروعية ظهرت حين حجب المنصور بن أبي عامر هشام بن الحكم الذي كان صغير السن وتولى هو مسؤولية الخلافة دونه ودون أي فرع من فروع البيت الأموي المالك وتجاوز الأمر طوره حين رغب ابنه الثاني عبد الرحمن بن محمد بن أبي عامر أن يصير خليفة بالفعل، وأجبر هشاما الخليفة أن يوليه عهده، فأجابه وأحضر لذلك الملأ من أرباب الشورى وأهل الحل والعقد، فكان يوما مشهودا فكتب عهده من إنشاء أبي حفص بن برد بما نصه : «هذا ما عهد به هشام المؤيد بالله أمير المومنين إلى الناس عامة وعاهد الله عليه من نفسه خاصة، واعطى به صفقة يمينه ببيعة تامة بعد أن أمعن النظر وأطال الاستخارة.. بعد اطراح الهدى للحق والزلفى إلى الله عز وجل بما يرضيه وبعد أن قطع الأواصر وأسخط الأقارب، فلم يجد أحدا أجدر أن يوليه عهده ويفوض إليه الخلافة بعده.. من المامون الغيب الناصح الحبيب أبي المظفر عبد الرحمن بن المشهور أبي عامر...بن محمد بن أبي عامر...» [2] وقد أدى هذا التحايل على المسؤولية إلى

1) المقتبس 5 : 299

2) راجع نص العمدة في نفح الطيب 1 : 198 ــ 199 ط مصر 1302.

قيام ثورات وقتل انتثر بها نظم الملك وانقطع بها موصول السلك وصار الأمر فوضى، ثم اجتمع البربر على سليمان بن الحكم عام 399 هـ وما بعده، وتلقب المستعين بالله، وقتلوا ابن أبي عامر وخلعوا هشاما المؤيد وافتتحت الأندلس بهذا عهدها المعروف بعهد ملوك الطوائف الذي كان به لقبائل البربر دول بالأندلس بقيت إلى الوقت الذي دخلها فيه المرابطون بقيادة أمير المومنين يوسف بن تاشفين.

الخبر عن دولة بني حمود

لما تولى سليمان بن الحكم أمر الخلافة سار بجنود البربر يفتح المعاقل ويستولي على الحصون ويمد نفوذه على البلاد التي كان يحكمها أجداده، وكان من خطته للحصول على مبتغاه وضع رؤساء ممن انضاف إليه من البربر على رؤوس الكور والأقاليم، وكان عدد هذه القبائل المغربية عنده ستة، فأعطى صنهاجة البيرة، فبقيت بيد حبوس وذريته نحو المائة سنة، وأعطى مغراوة الجوف، وأعطى منذر بن يحيى سرقسطة، وأعطى بني يزرال وبني يفرن جيان وذواتها، وأعطى بني دمر وأزداجة شدونة ومورو وغير ذلك من الحصون وجعل لبني حمود الجزيرة وسبتة وما جاورها، [3] فتولى القاسم بن حمود أمر الجزيرة وقاسم علي بن حمود أمر سبتة وطنجة، وكان هذان الرجلان يعملان أول الأمر في جند سليمان إلى جانبه في ناحية شقندة فلما ظهر بلاؤهما وانقاد المغاربة لهما أراد مكافأتهما بتلك الولاية وكانا من البيت العلوي الادريسي الذي كان سلفه يحكم أرض المغرب وبلاد الريف ومدينة سبتة وغيرها، وحمود أبوهما كما يذكر المؤرخون هو حمود بن ميمون بن أحمد بن علي بن عبيد الله بن عمر بن ادريس بن ادريس بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب [4] فهم على هذا من ذرية عمر بن ادريس [5] الذي كان أسند إليه أخوه محمد بن إدريس حين تولى أمر الملك الادريسي بالمغرب النظر في شؤون بلاد الريف ومدنه المذكورة، فلم تكن وراثتهم لها الآن إلا وراثة ثانية لماض يذكره التاريخ.

ولبث علي بن حمود أصغرهما على رأس سبتة وطنجة زمنا، وكانت تبلغه فيهما أخبار الأندلس وما آل إليه أمرها من فوضى وعجز سليمان بن الحكم عن ضبطهما، وراسله أجناد البربر من قرطبة وغيرها يذكرون حاجتهم إليه، ويفاوضونه على بيعته

3) البيان : 3 : 113
4) المعجب : 43 ـــ 44 والبغية 21
5) ابن خلدون : 4 : 455

خليفة عليهم. ويبدو أنه حصل من الخليفة الأموي المخلوع هشام بن الحكم على عهد بتوليته [6] الخلافة. فزحف من عاصمته سبتة إلى مالقة وتملكها، ثم هجم بمن معه من الجند على قرطبة عاصمة الخلافة فخرج سليمان بن الحكم على رأس جيش من البربر للقائد، وأسفرت المعركة عن هزيمته ودخل علي بن حمود قرطبة وقتل سليمان صبحا عام 407 هـ، ويذكر في تاريخ هذه الحوادث أن علي بن حمود صاحب سبتة قتل قاضي هذه المدينة عام 404 هـ محمد بن عيسى وكبير فقهائها ابن يربوع لأنهما أطلعا سليمان المستعين على ما يدبره من قصد الأندلس وانتزاع الخلافة من بني أمية، فعاقبهما على ذلك، ويهمنا من هذه القصة بالدرجة الأولى تاريخ هذا الحادث الذي يدل على أن ما قصد إليه علي بن حمود لم يات عفوا ولم يكن وليد لحظة من التفكير، بل إنه كان عملا مدبرا مدروسا بتفاصيله ومختلف وجوهه، وكان علي بن حمود أظهر للناس أول الأمر أنه ما جاء إلا لنصرة هشام المؤيد، فانضم الناس إليه وعززه عدد من الجند ورؤساء الجيش من بينهم خيران الصقلبي وزاوي بن زيري وجيوش من ماكس بن زيري وبنو عمه الصنهاجيون [7] فقوي جمعه وعظم شأنه وانهزم أمامه سليمان، ودخل قصر قرطبة ولقب علي بن حمود نفسه أمير المومنين الناصر لدين الله، وكان يكنى أبا الحسن، وأمه البيضاء بنت عم أبيه، وكان عمره أربعا وخمسين سنة، ودامت خلافته سنة واحدة وتسعة أشهر وتقرب الناس إليه طلبا للجاه عنده وجاء الشعراء لمدحه، ومن جملتهم شاعر الأندلس الشهير أبو عمر أحمد بن دراج القسطلي الذي نظم فيه عددا من القصائد الهاشمية التي كان يتشيع فيها ومنها قصيدة له طويلة قال فيها ابن بسام: إنها من الهاشميات الغر، بناها من المسك والدر، لا من الجص والآجر، بل خلدها حديثا على الدهر، وسر بها مطالع النجوم الزهر، لو قرعت سمع دعبل الخزاعي والكميت بن زيد الأسدي لأمسكا عن القول... وأولها:

لعلك يا شمس عند الأصيل ... شجيت لشجو الغريب الذليل

وقال فيها:

---

6) المعجب: 44 والبغية 22 وفي البيان 3: 114 نقلا عن ابن حيان أن هشام بن الحكم كان.. عند مارآه من اضطراب أمره وتيقنه من انصرام دولته صير إلى علي بن حمود ولاية عصره وأوصى إليه بالخلافة من بعده وأرسله إلى سبتة بذلك سرا وولاه طلب دمه واستكتمه السر فيه إلى أوانه وبلوغ زمانه.

وفي نفس الجزء من البيان: 116 أن علي بن حمود لما خرج عن طاعة المستعين أخرج كتابا نسبه إلى هشام بن الحكم، يقول فيه: «انقذني من أسر البرابر والمستعين وأنت ولي عهدي».

7) البيان 3: 120

إلـى الهاشمـي إلـى الطالبـي	إلى الفاطمي العطـوف الـوصول
فأنتـم هداة حيـاة ومـوت	وانتـم أئمـة فعـل وقيـل
وسادات من حل جنـات عرب	جميـع شبابهـم والكهـول
وأنتـم خلائـف دنيـا وديـن	بحكم الكتاب وحكـم العقـول
ووالدكـم سيـد الأنبيـاء	لكم منه مجد حفي كفيـل [8]

وقال فيه أبو بكر بن عبادة الأندلسي :

أطاعتك القلـوب ومـن عصى	وحـرب الله حربك ياعلـي
فكـل من ادعـى معك المعالـي	كذوب مثـل ما كذب الدعـي
أبى لك أن تهاض علاك عهـد	هشامـي وجـد هاشمـي
ومـا سميـت باسم أبيـك إلا	ليحيـا بالسمـي له السمـي
فإن قال الفخـور أبـي فلان	فحسبك أن تقول أبـي النبـي [9]

وأقام علي بن حمود في قرطبة زمنا يضبط أمر الخلافة ضبطا شديدا، ويراعي في أموره العدل والإنصاف وخاصة رؤساء الجند وكفوا أيديهم عن الظلم إذ من حق «أقل الرعية أن يرفع أعيانهم إلى الحكام بما شاء من وجوه الدعوى فتجري عليه الأحكام» [10]. لكن هذه السيرة المرضية التي سلكها ابن حمود أول الأمر تغيرت إلى ضدها حين آنس من أهل قرطبة الميل إلى المرتضى ابن هشام بن عبد الجبار بن الناصر لدين الله الذي لم يلبث ان اغتيل في عهد علي بن حمود [11] فانصرف علي إلى حزبه من البربر، وصب على القرطبيين ضروبا من المغارم وانتزع السلاح منهم وقبض دورهم وقبض أيدي الحكام عن إنصافهم وأعدم عامتهم، وتوصل إلى عامتهم بقوم من شرارهم، وسار شطر الناس أشراطا علي سائرهم... [12] ومهما يكن من أمر فإن الناس كرهوا سيرته وصرفوا تأييدهم عنه، وتآمر غلمان من الصقالبة على قتله، فتم قتله في حمام قصره حين تسللوا إليه فيه وقتلوه فيه سنة ثمان وأربعمائة، ولما علم أخوه القاسم بمقتله قدم إلى قرطبة وصلى عليه وبعث جثمانه إلى مدينة سبتة ليدفن بها [13].

8) الذخيرة : القسم الأول ـــ المجلد الأول 87 ـــ 88
9) الذخيرة : القسم للأول ـــ المجلد الأول 90 ـــ 91
10) البيان 3 : 120
11) النفح : 201
12) البيان 3 : 123
13) البيان 3 : 122

سبتة بعد مقتل علي بن حمود :

قام لطلب الملك بالأندلس بعد قتله المذكور رجلان من بني حمود، أولهما أخوه القاسم صاحب الجزيرة الخضراء الذي تلقب المامون، والثاني يحيى بن علي بن حمود الذي شق عصا الطاعة على عمه عام 412هـ، وفر القاسم من وجهه وأخلى له عددا من المدن والقلاع، وتلقب بالمعتلي وصار إليه أمر مالقة وشريش والمرية وسبتة فيما يذكر بعض المؤرخين [14] وخطب له على منابرها، وأغفل مؤرخون آخرون ذكر حال سبتة في عهده مدرجين الخبر عنها في أخبار أخيه إدريس بن علي الذي تشير هذه المصادر إليه على أنه كان صاحب سبتة بعد والده [15] على أن ابن خلدون صرح بأن عليا بن حمود عهد بعمله على طنجة إلى ابنه يحيى قبل رحيله إلى الأندلس [16].

وقد ذكر الحميدي في صفة يحيى أنه كان من كبار الملوك في الحسنيين وشجاعتهم ومردتهم وطغاتهم المشهورين وأن الناس اختلفوا في كنيته فقيل أبو إسحاق وقيل أبو محمد، وأمه لبونة بنت محمد بن الحسن بن القاسم المعروف بقنون بن ابراهيم بن محمد بن القاسم بن ادريس [17] وهو الذي قال فيه شاعر الأندلس أبو بكر بن عبادة مادحا له :

فهـا أنـذا يا ابـن النبـوة نافث
من القول اربا غير ما ينفث الصل

وعندي صريح في ولائك معرق
تشيعه محض وبيعته نبل

ووالى أبي قيس أباك على العلى
فخيم في قلب ابن هند له غل [18]

وكان ليحيى بن علي هذا أخبار كثيرة في قتال عمه القاسم ومقاومته الخارجين عليهم من البربر وغيرهم، واستمر أمره حتى قتل في كمين نصب له وهو يحاصر اشبيلية عام 427 هـ.

---

14) البيان 3 : 144
15) المقتبس للحميدى ــ 22 والمعجب 50 والبغئة ص 25
16) التاريخ 4 : 456 لابن خلدون
17) المقتبس للحميدى ــ 23 ــ 24 وانظر المعجب الذي ساق نفس الكلام عنه
18) الذخيرة ــ القسم الأول ــ المجلد الأول 478

ادريس بن علي صاحب سبتة وأخباره

كان الحسنيون الحموديون يستعينون على تدبير دولتهم ببعض الوزراء وكان من أشهرهم أبو جعفر أحمد بن موسى المعروف بابن بقنة ونجل الخادم الصقلبي، وكان هذان الوزيران يساعدان يحيى في حروبه بالأندلس، ولما بلغهما مصرعه بادرا من مالقة إلى استدعاء أخيه إدريس الذي كان على رأس سبتة وطنجة ليبايعاه بالخلافة ويشرطا عليه أن يعين حسن بن يحيى المقتول مكانه على سبتة فقبل عرضهما، وتلقب إدريس بالمتأيد، وبقي كذلك إلى سنة ثلاثين أو إحدى وثلاثين حين تحركت الفتنة عليهما بقيادة صاحب اشبيلية وقاضيها أبي القاسم محمد بن إسماعيل بن عباد، ودارت بين الفريقين حروب لم تنته إلا بوفاة إدريس الذي استشعر الهلاك والمرض في جبل ياشر على مقربة من مالقة وتوفي على إثر ذلك بعدما ظفر برأس إسماعيل قاضي اشبيلية الثائر عليه عام 431 هـ ودامت دولته بذلك بمالقة وسبتة أربع سنين وشهرا وأياما.

حسن بن يحيى صاحب سبتة وأخباره

وصل الخبر إلى حسن بن يحيى صاحب سبتة بموت إدريس بن علي عمه، فلبث بعض المدة في سبتة حتى وصله تابوت عمه ودفنه. وكان عمه ولاه على أعمال سبتة وجعل معه نجا مدبر دولتهما، ثم خرج حسن صحبة نجا وزيره إلى الأندلس فأقبل عليه الناس يبايعونه بالخلافة، وتسمى بالمستعلي وانتقم حسن من بعض مدبري المؤامرات ضد دولته، وفي مقدمتهم ابن عمه يحيى بن إدريس وابن بقنة الوزير الذي كان يريد البيعة لابن القتيل يحيى بن إدريس الملقب بحيون [19] وبعدما وضع نجا القواعد الأولى لدولة حسن عاد إلى سبتة ليدبر أمرها وترك مع حسن رجلا من التجار كان يثق به، اسمه الطيفي، وكان حسن بن يحيى متزوجا ببنت عمه إدريس القتيل فسعت هذه للقضاء على زوجها حسن قاتل أخيها، فسممته ولما مات حسن احتاط الطيفي للأمر، واعتقل إدريس بن يحيى، وبعث إلى نجا بالخبر، وكان عنده ابن صغير لحسن، فقيل إنه اغتاله، ثم استخلف على سبتة وطنجة من وثق به من الصقالبة. وخرج إلى مالقة، وزاد في الاحتياط على إدريس بن يحيى بعدما عزم على محو أمر الحسنيين جملة ويضبط البلاد لنفسه، ودعا البربر إلى طاعته، وقام بحرب محمد بن قاسم الحمودي، ولكن البربر تغيروا عليه لما شعروا بتغير سياسته فاغتالوه في الطريق قبل وصوله إلى مالقة، وقتلوا الطيفي الذي كان نجا تركه مع حسن المذكور.

19) تاريخ ابن خلدون 4 : 334 والمقتبس للحميدي : 30 ــ 31

إدريس بن يحيى يعين على سبتة رجلين برغواطيين

اجتمع العسكر بعد مقتل نجا واستخرجوا إدريس بن يحيى من معتقله وقدموه للخلافة وبايعوه، وسمى نفسه العالي. وقد أدهش الناس بما كان يعمله في سياسته اذ كانت تصدر منه أمور متناقضة، فكان أرحم الناس قلبا، كثير الصدقة، وكان يرد على الناس أموالهم وضياعهم ويرجع كل مطرود إلى وطنه، وكان أديبا شاعرا حسن المجلس، يستمع للشعراء ويجيزهم، وهو الذي مدحه أبو زيد عبد الرحمن بن مقانا الفنداقي الأشبوني بالقصيدة الشهيرة التي مطلعها :

البرق لائـــح من أنـــدريس   ذرفت عينـــــاك بالماء المعين

وفيها يقول :

وكـــأن الشمس لما أشرقت   فانثـنت عنها عيــون الناظريــن
وجــه إدريس بن يحيــى بن علي   ابـــن حمود أمير المومــنين
ملك ذو هيبـــة لكنــــه   خاشع لله رب العـــالمين
خط بالمسك على أبوابـــه   ادخلوهــا بسلام آمــنين
فإذا ما رفـــعت راياتـــه   خفـقت بين جناحَــي جَبْرَئِيــنْ
وإذا أشكـــل خطب معضل   صدع الشك بمصبـاح اليــقين
فبـيسراه يسار المعسريـــن   وبيمنـــاه لواء السابــقين
يابنـــي أحمد ياخير الـــورى   لأبيكـــم كان وفـــد المسلـــمين
نزل الوحـــي عليــه فاحتبــى   في الدجـا فوقهـم الـروح الأمين
خلقـــوا من ماء عدل وتقـــى   وجميــع النـــاس من ماء وطين
انظرونـــا نقتـــبس من نوركم   إنـــه من نور رب العـــالمين [20]

وكان إدريس يحتجب عن الشعراء من الناس، فلما قال الشاعر البيت الأخير أزال الخليفة الحجاب بينه وبينه حتى نظر إليه الشاعر.

وكان من الأمور المتناقضة التي أخطا أهل زمنه فيه أنه كان لا يصحب إلا كل ساقط رَذْل، وكان إذا طلب أحد من الرؤساء حصنا له في بلده أعطاه إياه، وبلغ في هذا أن صاحب صنهاجة طلب منه أن يسلم إليه وزيره موسى بن عفان السبتي، فلما أخبره أن الصنهاجي كتب إليه في أمره أجابه ابن عفان : «افعل ما تومر ستجدني إن شاء الله من الصابرين» فأرسله إدريس إلى الصنهاجي فقتله [21].

20) انظر القصيدة في النفح 432 — 433 وابياتها ثلاثون.
21) المعجب 66 والبغية للضبي : 28

واعتقل ابني عمه محمدا وحسنا ابني ادريس بن علي في حصن بايروش، فلما رأى صاحب الحصن اضطراب أوامره، خلى سبيلهما، وقام السودان بالثورة داعين إلى بيعة ابن عمه محمد بن ادريس، فتخلى عن المقاومة وسلم إليه زمام الحكم طائعا، فأودعه محمد بن إدريس في المعتقل الذي كان فيه وكان خلعه عام 438 هـ ووفاته مابين سنتي 446 ـــ 447 هـ [22].

وكان إدريس بن يحيى هذا الذي ذكرناه قد ولى بعد مقتل نجا رجلين من برغواطة البربرية على سبتة وطنجة وكانا من عبيد أبيه، فلما خلع صاحب نعمتهما ظلا في مكانهما على رأس المدينتين [23] واسم هذين الرجلين البرغواطيين رزق الله وسكات. وقد رأى الثوار الذين قاموا على إدريس بن يحيى أن يبعدوه فنفوه إلى سبتة إلى صاحبيه رزق الله وسكات الذين أظهرا تعظيمه ومخاطبته بالخلافة وعزما في واقع الأمر على إبعاده عن سياسة الملك، واتصل به بعض أكابر البربر، وأغروه بإبعاد صاحبيه والإستقلال بالحكم، وقالوا له : «إن هذين العبدين قد غلبا عليك فائذن لنا نكفك أمرهما فأبى، ثم أخبرهما، فانتقل من أولئك القوم، وأخرجا إدريس عنهم وكان له ولد صغير في حضانتهما، تمسكا به وظلا بعد ذلك يخطبان له بالخلافة» [24].

وكان ابن عباد صاحب اشبيلية في هذه الأثناء استطاع أن يبسط رقعة دولته بالجزيرة وبلغ به الأمر أن امتلك الجزيرة الخضراء بأسطوله الضخم الذي كان تدخله ناجحا في الاستيلاء عليها وأخذها من صاحبها القاسم بن حمود، وكان القاسم استغاث بصاحب سبتة مولى ابن حمود فأبطأ عنه حتى سقط في يده ونزل على أمان المعتضد بن عباد، ثم رحل مع أهل بيته في سفينة إلى سبتة، وكان استيلاء ابن عباد على الجزيرة عام 446 هـ [25] وذكر ابن خلدون أن المعتمد طلب من سكات الذي يعرف ايضا باسم سعرجات البرغواطي أن يدخل في طاعته فأبى، وطلب سكات أن يملك الجزيرة من يد ابن عباد فامتنعت عليه واتصلت الفتنة بينهما حتى ظهر المرابطون وتغلبوا على مدينة سبتة [26].

وفي «الدخيرة» مما نقله مؤلفها عن ابن عباد أن السبب في فساد ما بين ابن

22) المعجب 66 : والنفح 434 ـــ 435

23) المعجب :67.

24) المقتبس للحميدى 33 : والبغية للضبي : 29 ـــ 30

25) البيان 3 : 231

26) التاريخ 4 : 335

عباد وسكات راجع إلى ابن عباد اعتقل تاجرا من تجار سبتة في شيء حضره بحضرته فاعتدى عليه سكات أو اعتقل له عدة تجار فنشأت بسبب ذلك فتنة سنة سبعة وخمسين امتطيا لها ظهر اللجم، فتهافتا على القطيعة واجتمعا على عقد البحر بينهما فتلفت فيه أموال وهلكت من أجلها نفوس رجال يطول في صفتها المقال إلى أن أكمل ابن عباد من أسطول أنشأه نحوا من ثمانين قطعة فأجراها إلى سبتة فخرج عليها أسطول سكات فكان الظهور لابن عباد، ثم افترقت الأساطيل بعد هروب وسفك دماء وانقطع بحر الزقاق بينهما (27).

وذكر ابن خلدون أيضا من أخبار هذا العصر مما يتعلق بسبتة أن ابن عباد رام التخلص من رؤساء البربر الذين كان أسجل لهم على عملهم خوفا من ثورتهم عليه، فاستدعاهم إلى وليمة في قصره، وغرر بهم في حمام استعمله لهم على سبيل الكرامة وأطبقه عليهم فهلكوا به جميعهم، وأن أحد رؤسائهم لم يحضر معهم واسمه باديس بن حبوس خرج لطلب ثأرهم، ثم انهزم هو ومن معه، وخرجوا في مراكب إلى سبتة، فلما احتلوا بها طردهم سكوت حاكمها، فهلك أكثرهم في المجاعة التي صادفوا، وصاروا بالمغرب من ذلك العهد (28).

وفي سنة ثلاث وخمسين وأربعمائة ساءت العلاقة بين حاكمي سبتة لعهدهما رزق الله وسواجات البرغواطيين، وشعر سواجات بقدرته على إبعاد خصمه والتنكيل به، فهاجمه وقتله. وتسمى سواجات من يومها بالمنصور، واستبد بالأمر وحده، ويعني اللقب المذكور أنه أصبح يعتبر نفسه خليفة أو أميرا مستقل السلطان. وفي تاريخ ابن خلدون أن سكوت البرغواطي كان عبدا للشيخ حداد من موالي ابن حمود اشتراه من سبي برغواطة في بعض أيام جهادهم ثم صار إلى علي بن حمود فأخذت النجابة بضبعه إلى أن استقل بأمرهم واقتعد كرسي عملهم بسبتة وطنجة وأطاعته قبائل غمارة (29) وكان إدريس بن حمود جعل له اليد العليا في امور سبتة ولم يكن رزق الله معه إلا ناصرا وظهيرا (30) مما يفسر لنا قدرة الأول على الإيقاع بالثاني. وقد ذكر ابن بسام في ذخيرته قصة سكوت هذا وارتقائه درجات الولاية على سبتة بكلام فائق يحسن إيراده بجملته لمعرفة ما آل إليه حال سكوت من العز والقوة والسلطان. قال

27) الذخيرة ــ القسم الثاني ــ المجلد الثاني :ص : 259 ــ 260
28) التاريخ 4 : 339 ــ 340
29) التاريخ 4 : 456 ــ 457
30) البيان 3 : 250

مؤلف «الذخيرة» «كان سقوت بن محمد المتغلب عليها (سبتة) قد جرى عليه سباء، واستبد به ولاء، ففاز به قدح علي بن حمود، أيام امترى أخلافها، واعرورم من شقاقها وخلافها، ومن هالته طلع هلالا وبدرا، وبين باطله وبطانته عتق خلا وخمرا، وعليه جيبت رحاها، وإليه كان مجراها ومرساها، حتى عدت أيامه واشتهر مقامه، وملأ أجزاء الزمان وصدور الأوان بأسه وإقدامه، ولما أفضت الخلافة إلى سقط زندها ومنتهى جهدها ــ يحيى بن علي ــ المتقدم الذكر ــ ألقى بمقاليد سبتة إلى هذه الأفعى الجارية والشعلة الوارية، سقوت المذكور، فأقام به عمودها، وأطعمه قائمها وحصيدها، وطفق لأول حينه يخلق ويفري، ويجري لأبعد شؤونه ليسر ويسرى، وقد كان يحيى بن علي أشرك معه في عمالتها مولى آخر من مواليه يكنى أبا العطاف، أحد أجذال الطعان وكفاة الأقران فأقاما بقية أيام يحيى بن علي يتجاذبان أهدابها ويتعاطيان أقداحها وأكوابها إلى أن وقع من مقتله سنة سبع وعشرين ما فرغنا من ذكره ونبهنا على مسموع مستقره.

ولما أفضت دولة آل حمود إلى ابنه بن إدريس بن يحيى بن علي، سما سقوت بن محمد فأخذ بلقم الطريق، وطلع لمغبونه إدريس من ثنايا العقوق، وأول ما بدأ به من ذلك الفتك بشريكه الخاسر بحيلة خفية، تمخضت له بمية وحيه في خبر طويل، تركته تخفيفا للتثقيل، فأصبح بعده سقوت بن محمد قد حتّ شمس سلطانه بالحمل، وقام دون زمانه فاعتدل، وسمي لأول وقته، يومئذ من الأسماء السلطانية بالمنصور المعان. [31]» وبهذا يكون أبو العطاف رزق الله قد قتل في دولة ادريس بن علي، ويكون سقوت انفرد بأمر سبتة من هذا العهد، وكلام صاحب الذخيرة في الموضوع يدلك على ما كان عليه سقوت من الذكاء الوافر وقوة الحيلة والمكر والقدرة على التدبير مما مكنه من السيطرة على سبتة واستجلاب أولاد غمارة.

وما من شك في أن ما قصصناه من صمود سبتة وأسطولها في وجه أسطول ابن عباد الذي بلغ عدد وحداته ثمانين قطعة يدل على ما كانت عليه سبتة من القوة البرية والبحرية في هذا العصر واستقلالها بالدفاع عن نفسها واعتزازها واعتزاز حاكميها بأمرها مما جعله يكيل الصفعة لابن عباد صفعتين وبخاصة في أمور التجارة ويضغط عليه لضمان حرية التجار ومصالحهم، عملا بقاعدة المناظرة والمعاملة بالمثل. ومع أن ما أسلفت من كلام ابن حيان مما نقله مؤلف الذخيرة يشعر أن أسطول ابن عباد

31) الذخيرة : القسم الثاني ــ المجلد الثاني 657

كان له الظهور في المعركة حتى افترق الجمعان. وأن الافتراق كان لمصلحة ابن عباد فان الذي في الذخيرة نفسها مما قاله ابن بسام نفسه يفيد غير هذا، ويقول ابن بسام : «ثم غلظ أمر سقوت حتى أخاف القريب والنازح، واقتاد الحرون والجامح، وانبثت سراياه في البحر والبر، فأدرك المطلوب والطالب، وتصيد الطاغي والراسب» [32] ووضوح كلامه في الموضوع يغني عن كل تعليق.

ظهور المرابطين ونهاية البراغواطيين

وظهرت في هذه الأثناء دولة المرابطين الصنهاجية التي قامت لتوحيد البلاد وتطهيرها من البدع ونشر كلمة الله في الآفاق، وأقبلت جحافل المرابطين من جهات الصحراء على أرض المغرب، فوجدت فيه مناخا طيبا ترعرعت فيه شجرتها وبسقت في جوه فروعها وأغصانها، وصارت تجتذب إليها كل من يريد أن يستظل بظلها أو يتخذ وكرا بين أفنانها وأوراقها. وكان المسلمون بالأندلس بعدما أذاقتهم النصارى القائمون على حدودهم أنواع العذاب وألزموهم أداء الغرامات الطائلة وتكالبوا على حصونهم ومصانعهم ومدنهم وتحكموا في دولهم؛ أخذوا ينظرون إلى الصقع المغربي مؤملين طلوع النجدة من آفاقه، مرتقبين أن تأتي رياح النصر منه بعدما علموا أنه لا بقاء لدولهم في ظل تلك القواعد التي رسمتها دول الطوائف الأندلسية لها من الخلاف والتناحر والكيد وعدوان الجار على جاره. وبرقت لهؤلاء المسلمين بوارق الأمل حين طلعت في أفق المغرب دولة المرابطين بقيادة يوسف بن تاشفين زعيمها المنصور الذي نذر نفسه للجهاد وبذل كل جهوده في سبيله وتهمم لأمر المسلمين في الأندلس لما بلغه من سوء حالهم وطغيان عدوهم عليهم وتوافرت الكتب والسفراء على يوسف بن تاشفين من بلاد الأندلس تستحثه على الجهاد، وقال شعراؤها في الموضوع قصائد تؤذن بقرب أفول شمس الإسلام عليها إذا لم يهب المسلمون ءلانقاذها ومن هذا قول شاعرهم بعد سقوط طليطلة :

شدوا رواحلكم يا أهل أندلس
فما المقام بها إلا من الغلط

الثوب ينسل من أطرافه وأرى
ثوب الجزيرة منسولا من الوسط

---

32) الذخيرة : القسم الثاني ــ المجلد الثاني 660

من جاور الشر لا يأمـــن بوائقـــه

كيـف الحياة مع الحيّاتِ في سفـط

وكان من أكثر ملوك الطوائف بالأندلس سعيا في طلب نجدة أمير المسلمين يوسف بن تاشفين : ملك اشبيلية والجزيرة المعتمد بن عباد الذي ذاقت دولته أيامه من عسف ملك النصارى الفونسو السادِس وجربت من استطالته وبغيه ما جعله يقرر أنه لا فرار من دعوة يوسف بن تاشفين للجهاد. وانضم إلى رأي المعتمد هذا عدد من أمراء الأندلس وفقهائها ولا سيما أميرا بطليوس وغرناطة، وقرروا إرسال سفارة مشتركة إلى يوسف من قضاة قرطبة وغرناطة وبطليوس صحبة الكاتب أبي بكر بن القصيرة وفي رواية أخرى أبي بكر بن زيدون للقاء أمير المسلمين وشرح واقع المسلمين له وحضه على الجهاد، وهنا تذهب إحدى الروايات إلى أن هذه البعثة وصلت إلى سبتة وأبلغت أمير المسلمين ما جاءت لأجله وأن الجيش المرابطي كان قد انتزع في ذلك الوقت سبتة من يد حاكمها سقوت البرغواطي، في حين تذهب رواية أخرى إلى أن المعتمد بن عباد نفسه عبر البحر إلى سبتة أو إلى فاس ولقي أمير المسلمين يوسف ودعاه للجهاد [33]. والواقع الذي يثبته تاريخ مدينة سبتة أن هذه الإتصالات وقعت أول الأمر في غير سبتة، إذ أن سبتة إلى هذا الحين كانت لا زالت في يد حاكمها سقوت البرغواطي، وكان على أمير المسلمين أن يخوض معه معركة ضارية لاستلام هذه المدينة قبل الخروج إلى الجهاد في الأندلس.

وتقول الرواية المغربية لهذا الحادث الذي تؤرخه بعام 467 هـ أن يوسف بن تاشفين قال لرؤساء الأندلس إنه لا يمكن الإستجابة إلا اذا ملك سبتة وطنجة، فعرض عليه المعتمد أن يساعده على ذلك بإرسال قطائعه في البحر عليها وينازلها يوسف بن تاشفين برا [34] وقبل استجابة يوسف لهذا العرض أخذ في الإستشارة وإعمال الرأي طمعا في أخذ المدينة سلما وخاطب صاحبها سقوت البراغواطي في الأمر، وكاد هذا يستجيب له، لولا أن ابنه العز ضياء الدولة صرفه عن ذلك ودعاه إلى حرب المرابطين دفاعا عن سبتة وطنجة [35].

33) راجع دول الطوائف لعنان ص : 77

34) القرطاس : 98

35) الذخيرة : القسم الثاني ــ المجلد الثاني 660 ــ 661

شخصية ضياء الدولة العز البرغواطي ودوره :

وكان ضياء الدولة هذا نشأ نشأة أبناء الملوك، بعيد الهمة قوي البأس شديد الشكيمة صلبا في أمور الملك لا يلين. وكان إلى ذلك شابا مثقفا رويا من الآداب والعلوم وأكسبه ذلك طموحا جعله يتصرف في عهد والده تصرف ملوك الطوائف لعهده وأبنائهم. ولما رأى منه والده ذلك أسند إليه أمر طنجة وولاه الحجابة، فكان يلقب بالحاجب وكان والده لا يقطع رأيا دون استشارته. وما من شك في أنه كان مغرورا بقوته مزدهيا بقبيلته، منتعشا بما كان يسمع من مدح الشعراء فيه. وكان هؤلاء يجتمعون في فنائه اجتماعهم في فناء قرينه لذلك العهد المعتمد بن عباد شاعر اشبيلية وملكها. وقد ترك لنا صاحب الذخيرة أوصافا لشباب هذا الحاجب تطلعنا على ما ذكرناه وتوقفنا على ما وصفناه فقال يصف ذكاءه وقوة بأسه : «كان هذا الفتى على بعد مراميه ولوذعية ــ زعموا كانت فيه ــ يذهب مذهب الجبابرة من ملوك الطوائف عندنا من الأعراض عن العواقب وأخذ الشاهد عيارا على الغائب» [36] ويقول عن دوره في حماية مملكة برغواطة، والذب عنها واستعماله اسطولها وبحرها وتسلطه فيه أن موصوفنا «استعان بالشر وتهاون بالأمر، لا يحيا إلا من غلول ولا يجيش إلا إلى ابن السبيل، لا سيما البحر، فإنه أضرم لجحه نارا، ولقي ريحه إعصارا، أخذ كل سفينة غصبا وأضاف إلى كل رعب رعبا، فضجت منه الأرض والسماء والتقت الشكوى عليه والدعاء» وقال يتحدث عن أدبه وثقافته واجتماع الشعراء على بابه وما كان يبذله لهم من عطاء جزل، بعدما وصفه بأنه شهاب الدولة وخيرة أملاكها أنه : «هَبَّ للأدب ريحا ونفحت دولته في أهلها روحا، أعرض به الشعراء وأطالوا، ووجدوا به السبيل إلى المقال فقالوا. وممن خيم في ذراه ونال الحظ الجسيم من دنياه الحصري الضرير. فإن له فيه ما أذهل الناظر عن الرقاد وأغنى المسافر عن الزاد. والحاجب يكحل عينيه بزينة دنياه. ويفتق لهاته بمواهبه ولهاه. وكان سهل الجانب للقضاء طلق اليد بالمواهب الأفراد» [37].

والعز بن سقوت هذا هو الذي أراده الشاعر أبو الحجاج المنصفي حين قال : في وصف بليونش :

---

36) الذخيرة : القسم الثاني ــ المجلد الثاني ص : 661

37) الذخيرة : القسم الثاني ــ المجلد الثاني ص : 261 ــ 262

انظـــر إلـــى نضرة زهـــر الربـــى كأنـــــه وشي علـــــى كاعب
ومتـــع الطـــــرف بليـــونش ومائهـــــا المنبـــــعث الساكب
شاركت والـحسن في وصفهـــا تشارك العيـــــن مع الحـــاجب
وقـــد أرتنـــا اليـــوم من حسنهـــا مالـم يكـن في الزمـن الحـــاجب

قال المقري في أزهار الرياض تعليقا على الأبيات المتقدمة : «والحاجب أحد ملوك سبتة، وله عمل ابن مرانة قصيدة في الكوائن والحوادث...» (38).

وما من شك في أن شخصا مثل هذا في ريعان الشباب وعنفوانه وعلى مدينة حصينة كمدينة سبتة وجبال شامخة منيفة كجبال شمال المغرب، وفي زمن تقلبت حوادثه وتناطحت تياراته وتنافرت ملوكه، لا سيما مع ما عرفنا من العداء القديم بين عائلة عباد وعائلته وتدخل ابن عباد لدى يوسف بن تاشفين في أمر الاندلس ورغبة يوسف في امتلاك سبتة وليس مجرد العبور منها، وما نعرفه من العداء القبلي بين صنهاجة التي منها يوسف ومصمودة من زناتة التي منها أسرة العز بن سكوت. لا شك أن شخصا مثل هذا في مثل هذه الظروف السابقة لا يمكن أن يخضع لطلب يأتيه بالتخلي عن أملاكه والتجرد من سلطانه من أي كان ومهما كانت الأسباب. ولا يجمل هنا مقارنة حاله بحال ملوك الأندلس الذين جاءوا راغبين مهطعين، ذلك أن هؤلاء لم يتسلكوا هذا المسلك إلا بعد ما ذلوا أمام ملك الاسبان الفونسو السادس الذي كان يقتطع كل يوم ملكا من ممالكهم ويضرب عليهم الجزية ويلقب نفسه أمبراطور الملتين ويدعو نفسه السيد ويضرب بين ملوك الأندلس ورؤسائها، ويعلن أنه عاجلا أو آجلا آخذ كل الجزيرة لنفسه ويسخر علنا من تطاحنهم وتشاحنهم. وهذا وصف حال الأندلس في هذا العصر مما لخصه ابن أبي زرع من أخبارها إذ قال : «بأن الفنش تحرك في سنة 475 هـ، في جيوش لا تحصى من الروم ومن الافرنج والبسكر والجلالقة وغيرهم فشق بلاد الأندلس شقا، يقف على كل مدينة منها، فيفسد ويخرب ويقتل ويسبي ويرتحل إلى غيرها، ونزل على اشبيلية فأقام عليها ثلاثة أيام، فأفسد أحوازها وهتكها وخرب بالشرق قرى كثيرة، وكذلك فعل بشدونة وأحوازها، ثم سار حتى وصل جزيرة طريف، فأدخل قوائم فرسه في البحر، وقال : هذا آخر بلاد الأندلس قد وطئته، ثم رجع إلى مدينة سرقسطة، فنزل عليها وحاصرها وحلف أن لا يرتحل عنها حتى يدخلها أو يحول

38) ازهار الرياض 36 ـــ 37

الموت بينه وبين ما يريد، وأراد أن يقدمها بالفتح على غيرها من بلاد الأندلس، فنزل إليه أميرها المستعين بن هود بمال عظيم، فبذله له، فلم يقبله منه، وقال : المال والبلاد له، وبعث إلى كل قاعدة من قواعد الأندلس جيشا للتضييق عليهم والحصار فملك مدينة طليطلة، وذلك في سنة سبع وسبعين وأربعمائة.

أما البرغواطيون في سبتة فلم يكونوا جربوا شيئا من هذا، ولم يخضعوا لمكر من هذا القبيل، ولم يكن من شأن الاصغاء إلى نداء أهل الأندلس أن يذهب بهم في نكران الذات والتواضع والحرص على المصلحة العامة مبلغ التنازل عن بلدهم وتقديمه لقمة سائغة لمن يريد تنازله من أيديهم. فعثر منهم لهذا أمير المسلمين بصخرة صماء، ولم يكن أمامه غير القتال سبيلا، واضطر لما عبر عنه الشاعر إذ قال :

إذا لم يكـــن إلا الأسنـــة مركبـــا

فلا رأي للمضطـــــر إلا ركوبهـــــا

ومع هذا الذي تقدم لم يقدم أمير المسلمين على هذا العمل الحربي إلا بعدما استشار فقهاء دولته كعادته وجاءته الفتوى من فقهاء الأندلس بما لا يسر صاحب سبتة [39] وعقد يوسف بن تاشفين لهذا الغرض مجلسا للحرب عام سبعين وأربعمائة قرر على إثره إرسال عساكر المرابطين لحرب طنجة وسبتة وجعل على رأسها صالح بن عمر، أو في بعض الروايات ابن عمران في اثنى عشر ألفا من المرابطين وعشرين ألفا من سائر قبائل المغرب من زناتة وغيرهم. فلما أشرفوا على طنجة خرج إليهم الحاجب سقوت البرغواطي الوالد بجموعه وكان شيخا كبير السن سنه ستة وثمانون سنة، وقال عند خروجه : «والله لا يسمع أهل طنجة طبول اللمتونيين وأنا حي» فكان اللقاء بناحية وادي منى من أحواز طنجة وانكشفت عساكر سكوت وقتل هو في المعركة [40] وأخذ اللمتونيون مدينة طنجة وفر عنها العز ابن سكوت إلى سبتة وتحصن بها.

وعندما بلغ النبأ إلى أمير المسلمين بافتتاح طنجة سر لذلك غاية السرور، وأخذ من يومها يفكر في غزو مدينة سبتة والاستعداد للجهاد بالأندلس، واستقر رأيه

---

39) البيان 4 : 132 ــ 133

40) تاريخ ابن خلدون 4 : 457 والقرطاس 98 والذخيرة ــ القسم الثاني ــ المجلد الثاني 261

أخيرا على هذا بعدما ظهر عزم الفنس السادس على القضاء على دولة الاسلام بالأندلس كما مر فيما روينا عن أبي زرع حين تواترت كتب الأندلسيين إليه ملوكا ورعية تستنصره للجهاد. فبعث لهذا الغرض ولده المعز إلى سبتة في جيش عظيم فنزل عليها وحاصرها حتى فتحها عام 478 هـ وكان فتحها تم بتنسيق كامل بين جيش يوسف وأسطول المعتمد بن عباد الذي ساهم في حصار سبتة بحرا، وتزعم رواية تاريخية عن هذا الفتح أن أسطول بن عباد هو الذي قام بهذا الحصار البحري الذي أدى إلى سقوط المدينة (41).

بينما تذهب رواية أخرى مفصلة إلى عدم انفراده بهذا العمل وإلى مشاركة أسطول المرابطين فيه بأكبر قسط. ويتحدث الوصف الذي تسوقه هذه الرواية عن العمل الذي قام به أسطول سبتة في الدفاع عنها وحمايتها والخسائر الفادحة التي ألحقها أسطول المرابطين، وتعزو الخلل الذي وقع بعد ذلك في دفاع هذا الأسطول عنها إلى خصام وقع بين قائد الأسطول وحاكم المدينة العز بن سقوت كان سببا في ضعف معنويات قوتها البحرية وعدم قيامها التام بواجب الحماية الكاملة للمدنية. فقول هذه الرواية بلفظ صاحبها ابن بسام منها : «لما كان يوم الخميس من صفر سنة ست وسبعين قدم أمير المومنين لقتال سبتة أسطولا فخما رجم به مردة عفاريتها رجما، ولقيه العز بن سقوت ببقية جمة من أسطول، طالما أوسع البلاد شرا، وملأ قلوب أهلها ذعرا، فكان لأول ذلك اليوم ظهور على أسطول المرابطين حتى أخذ منه قطعة جليلة المقدار، ظاهرة الحماة والأنصار فكان من إذلال الله العز بن سقوت يومئذ أن بخل على آخذها، وتكلم بكلام أنكر عليه فيه، وارتاعت محلة المرابطين لأخذ تلك القطعة حتى هموا بالاحجام وقوضوا بعض الخيام، وغضب أمير المسلمين وناصر الدين ــ رحمه الله ــ إحدى غضباته فكانت إياها، وفغرت المنايا على سبتة فاها» (42) وتوضح هذه الرواية مدى إسهام أسطول ابن عباد في هذه المعركة الحامية الوطيس وتحصره بسفينة كبيرة كان ابن عباد أنشأها شامخة البنيان قوية الأركان من المنشآت في البحر كالأعلام، رآها ابن تاشفين في طنجة إذ جاءت في مهمة تجارية، فطلب من صاحبها المعتمد أن يمده بها في حربه على سبتة فوافقه على ذلك وبعثها إليه. قال ابن بسام : «وكان من الإتفاق العجيب أن أنشأ المعتمد سفينة ضاهى بها

41) ابن خلدون 6 : 382 والاستقصا 2 : 34، والبيان لابن عذاري 4 : 132 ــ 133 ونفح الطيب 4 : 360.
42) الذخيرة : المجلد الثاني القسم الثاني ص 663

مصانع الملوك القاهرين، بعد العهد بمثلها شدة أمر، وسعة بطن وظهر، كأنما بناها على الماء صرحا ممردا، وأخذ بها على الريح ميثاقا مؤكدا، ووجهها إلى مدينة طنجة لتمتار، وقد أنجد أمر الله وأغار، ولما رأى أمير المسلمين وناصر الدين تلك السفينة خاطب المعتمد في ذلك، فشحنت على سبتة موتا ذريعا، وأقيمت بإزاء أسوارها حصنا منيعا» (43) ويذكر ابن بسام أنه بعد قضية أمير المسلمين سالفة الذكر أعطيت الأوامر للسفينة المذكورة، فتقدمت السفينة حتى أطلت على أسوارها، ورفعت صوتها ببوارقها وأفضت بدولة صاحب سبتة إلى سوء قرارها، ليلة الجمعة من صفر المؤرخ وتضيف هذه الرواية الفريدة الهامة التي فصلت مسألة أخذ سبتة من صاحبها الشهير أن العز بن سقوت لجأ في نفير من أصحابه إلى البحر، فأعوزه الفرار وعاجله المقدار وكر راجعا، فدخل في دار تعرف بدار تنوير، وبدر به جماعة من المرابطين فاقتحموا عليه بعد مرام بعيد وقتال شديد حتى طاف اضطرابه وفر عنه أصحابه، ولما أحس بالشر دفع ذخائر كانت عنده إلى أحد من وفى له من رؤوس حماته، فبلغني أنه عثر عليها، ووجد فيها جوهر كثير، ونشب من نشب الملوك خطير، ووجد في جملتها خاتم يحي بن علي بن حمود.

وخرج العز بن سقوت حين وضح الفجر من ليلته تلك فلقيه العز بن أمير المسلمين ــ رحمهما الله فجلله الحسام، وحكم فيه الحمام، تعالى من لا يرد قضاؤه ولا تبيد آلاؤه (44).

43) نفس المصدر القسم الثاني المجلد الثاني ص 662

44) نفس المصدر ص : 632 المجلد الثاني.

مختارات من الأطروحات والرسائل المقدمة إلى دار الحديث الحسنية



أبي زيد عبد الرحمن بن القاضي

القراءات في عصر المؤلف

لقد عرف المغاربة منذ انتشار الاسلام في بلادهم وإشراق نوره في قلوبهم بحفظ كتاب الله والاهتمام بعلومه وبذل النفيس في اقتفاء آثاره، وبالغوا في العناية بكتابة المصاحف حتى إنهم كانوا يستعملون الذهب لذلك أحيانا [1].

وعرف عهد السعديين المزيد من الإقبال على علوم القرآن ضبطا ورسما وتجويدا وقراءات وتفسيرا، فقد اعتمد القراء أساسا على كتب الأقدمين وخصوصا الأندلسيين فتناولوها بالشرح والتعليق والإختصار والتذييل، وألفوا بدورهم كتبا مستقلة عديدة مطولة ومختصرة في مختلف نواحي الدراسات القرآنية [2]

وعهد السعديين هذا هو الذي عاش فيه المؤلف زمنا غير قصير من حياته شاهد فيه وقتا من عظمة الدولة السعدية كما عاش تلك الفتن والانقسامات التي أدت في النهاية إلى ظهور الدولة العلوية الشريفة.

وبالرغم مما حدث في زمن المؤلف من فتن كانت تؤثر تأثيرا سلبيا على الأمن والاستقرار، وعلى الحركة العلمية في بلادنا فإن عهده بكيفية عامة لم يخل من قراء علماء هيأهم الله تعالى ليكونوا من المهتمين بكتاب الله وعلومه يربطون الماضي بالحاضر وتستفيد منهم الأجيال التي عاصرتهم وتلقت المعرفة عنهم، ومن هؤلاء العلماء :

---

1) انظر فهرس مخطوطات خزانة القرويين 1 : 42.

2) الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين 1 : 62.

1 ــ أبو العباس أحمد بن علي الزموري الذي كانت له معرفة وافرة بالعلوم القرآنية، وكان يقرىء التفسير بجامع الأندلس بفاس (ت 1001 هـ) [3].

2 ــ أبو محمد الحسن بن أحمد الهداجي المعروف بالدراوي الدرعي الذي كان دؤوبا في نهاره على تجويد القرآن الكريم، وقد نفع الله به خلقا كثيرا من طلبة العلم (ت 1006 هـ) [4].

3 ــ مفتي مراكش أبو عبد الله محمد بن يوسف الترغي الذي كان أستاذا نحويا عارفا بالقراءات السبع محققا لها مع المشاركة في غيرها (ت 1009 هـ) [5].

4 ــ أبو عبد الله محمد الشريف المري الخطيب المفتي الفهامة، أخذ عن المنجور وغيره (ت 1018 هـ) [6].

5 ــ أبو الطيب الحسن بن يوسف بن مهدي الزياتي له حاشية على شرح التنيسي لمورد الظمآن في رسم القرآن [7] (ت 1023 هـ) [8].

6 ــ أبو زيد عبد الرحمان بن عبد الواحد السجلماسي الفاسي الذي كان فقيها أستاذا مقرئا مجودا (ت 1029 هـ) [9].

7 ــ أبو العباس أحمد العرايشي الذي أخذ عن الحسن الدراوي (ت 1030 هـ) [10].

8 ــ أبو زيد عبد الرحمان بن محمد القصري الفاسي أخذ عن أخيه أبي المحاسن يوسف وغيره، له حاشية على تفسير الجلالين، سمع منه الامام ابن القاضي الحديث وحضر له دروسا عديدة (ت 1036 هـ) [11].

9 ــ عبد الواحد بن أحمد بن عاشر الأنصاري الأندلسي الأصل الفاسي المولد والقرار، الفقيه الأصولي صاحب المرشد المعين، أخذ القراءات السبع عن أبي عبد

---

3) نشر المثاني 1 : 36.
4) نفس المرجع : 63.
5) نفس المرجع : 78.
6) نفس المرجع : 150 و 283 وشجرة النور : 296.
7) توجد نسخة لهذا الكتاب في المجموع 4359 بالخزانة الملكية بالرباط.
8) نشر المثاني : 1 : 198.
9) السلوة 1 : 216. والصفوة : 168. ودرة الحجال 3 : 101.
10) نشر المثاني 1 : 235. والصفوة : 168.
11) شجرة النور : 299. ونشر المثاني 1 : 266، والاستقصا 6 : 111. وهدية العارفين 1 : 548

الله محمد الشريف المري التلمساني الآنف الذكر وعن غيره. له شرح على مورد الظمآن [12] (ت 1040 هـ) [13].

10 ـــ أبو عبد الله محمد بن يوسف التاملي السوسي أصلا المراكشي دارا ومنشأ، كان من المهرة في فن القراءات مشهورا بالاتقان وجودة الضبط. أخذ عن الحسن الدراوي ومحمد بن يوسف الترغي وغيرهما، واشتغل بعد رجوعه من فاس إلى مراكش سنة بتدريس القراءات وغيرها. له تقييد في فواصل بعض الآيات القرآنية [14] (ت بمراكش 1048 هـ) [15].

11 ـــ أبو محمد عبد الهادي بن عبد الله بن علي بن طاهر الحسني السجلماسي (ت 1056 هـ) [16].

12 ـــ أبو عبد الله محمد المفضل بن الشيخ أبي العباس أحمد المرسي بن الشيخ الأكبر أبي عبد الله محمد الشرقي. كان من فضلاء عصره حافظا للقرآن بالسبع، وتخرج عليه نجباء من طلبة القراءات (ت 1071 هـ) [17].

13 ـــ محمد بن محمد الافراني المغربي السوسي الذي درس بتونس ورحل إلى مصر فأصبح شيخ القراء بها (ت 1081 هـ) [18].

وهكذا يمكن القول بأن عصر المؤلف قد عرف طائفة صالحة من ذوي الاهتمام بالقراءات كان منهم من أخذ عنه ابن القاضي ومنهم من استفاد من هذا الأخير.

المؤلـــــف

نسبـــه وأسرتـــه :

هو أبو زيد عبد الرحمان بن أبي القاسم بن محمد بن محمد بن أبي العافية، ينتسب إلى الأسرة التي ينحدر منها أبو العباس أحمد القاضي المؤرخ مؤلف جذوة الاقتباس، وهي أسرة من نسل موسى بن أبي العافية بن ياسيل بن أبي الضحاك بن مجدول بن تامريس بن فارديس، بن ونيف بن مكناس، بن وسطيف المكناسي، أمير

12) فهرس مخطوطات القرويين 1 : 241، وهذا الشرح يعرف بفتح المنان المروي بمورد الظمآن.
13) شجرة النور : 299، ونشر المثاني 1 : 283.
14) يوجد في المجموع 8852 بالخزانة الملكية حسب ماذكر في فهرس القراءات بها.
15) الأعلام للمراكشي 4 : 280، والصفوة : 136.
16) الصفوة : 130.
17) الاستقصا 7 : 103.
18) غيث النفع : 20، وشجرة النور : 312.

مكناسة. ومكناسة هذه إحدى القبائل البربرية التي كان منها بنو مدرار ملوك سجلماسة وبنو أبي العافية الذين ينتسب إليهم المؤلف [19]، وهذا الرأي الوارد في نسب هذه الأسرة هو الذي صرح به مؤلف جذوة الاقتباس، ولهذا يمكن اعتماده وترجيحه على غيره، وورد في نشر المثاني [20] رأي آخر يشير إلى أن المؤلف من حفدة القاضي المكناسي اليفرني الفاسي، والقاضي المكناسي بربري. وإذا اعتمدنا على هذين الرأيين وسلمنا بصحة أي واحد منهما فإن الامام ابن القاضي يكون بربري الأصل.

ويبدو أنه وقع التباس فيما يخص نسبة الرجل إلى مكناسة، فلا يعرف بالضبط ما المراد بمكناسة، هل يقصد بها القبيلة أو المدينة ؟ ذلك أن الكتب التي اطلعت فيها على ترجمة الامام ابن القاضي لم أجد بها عبارات صريحة تدل على أن الرجل من مكناسة المدينة، وإنما توجد فيها عبارات عامّة في هذا المعنى مثل : «المكناسي الأصل الفاسي المولد والمنشأ» [21] فلا يتعين المقصود بالمكناسي، ويبقى الراجح هو ان الرجل من فاس أصله من مكناسة القبيلة البربرية.

ولقد عرف تاريخ أسرة الامام ابن القاضي علماء قاموا بدورهم في إثراء الفكر المغربي وخدمته نذكر منهم :

1 ــ محمد بن محمد بن قاسم بن علي بن عبد الرحمان بن أبي العافية المكناسي الشهير بابن القاضي الفقيه الأستاذ الذي كان والده يدرس بجامع القرويين فلما توفي جلس للتدريس في مجلسه (ت 965 هـ) [22].

2 ــ والد المؤلف أبا القاسم بن محمد بن محمد بن قاسم بن أبي العافية الذي كان شيخا نحويا لغويا مشهورا بذلك، وله مشاركة في الحساب والفرائض ومعرفة بالقراءات (ت 1022 هـ) [23].

3 ــ أبا العباس أحمد المؤرخ المعروف بابن القاضي الذي سبقت الاشارة إليه [24] والذي يعتبر من أقارب المؤلف (ت 1025 هـ) [25].

---

19) جذوة الاقتباس 1 : 340، والاستقصاء 1 : 64.

20) 2 : 6 ــ 7 الطبعة الحجرية.

21) سلوة الانفاس 2 : 223.

22) جذوة الاقتباس 1 : 248.

23) نشر المثاني 1 : 181.، والصفوة : 95 وشجرة النور : 297 ودرة الحجال 3 : 287.

24) في الصفحة السابقة.

25) شجرة النور : 297.

4 ـ الفقيه محمد بن أبي القاسم بن القاضي أخا المؤلف (ت 1040 هـ) (26).

ولادتــه ونشأتــه :

ولد الامام ابن القاضي بفاس سنة 999 هـ موافق 1590 م، وقد أوصى الشيخ أبو المحاسن (27) ـ الذي كانت علاقته وثيقة بوالد ابن القاضي ـ أهل داره بإرضاعه، فأرضعته السيدة معزوزة الهلالية، (28)، وفي جو من العفاف والطهر، وفي مناخ ثقافي ملائم يكثر فيه العلماء والصلحاء نشأ ابن القاضي الذي أحب القرآن منذ صغره، فعمل من أجل حفظه ومعرفة أحكام قراءاته وتوجيهاتها حتى أصبح العالم المقريء المعول عليه في هذا المجال. وقد درس بالاضافة إلى القراءات علوما أخرى كالحديث والتاريخ والحساب (29).

شيوخــه وتلاميــذه :

تلقى الامام ابن القاضي العلم عن أعلام وقته كوالده، والشيخ أبي المحاسن، وأبي زيد الفاسي، ومحمد بن يوسف التاملي، ومحمد الشريف المري، وأحمد العرايشي، وعبد الواحد ابن عاشر، وعبد الهادي السجلماسي، وعبد الرحمان بن عبد الواحد العباسي السجلماسي، وقد سبق الحديث عن هؤلاء الاعلام (30).

وتلقى المعرفة عن المؤلف ـ وخصوصا القراءات ـ الكثير من التلاميذ كأبي عبد الله محمد المفضل، ومحمد بن محمد الافراني المذكورين سابقا (31)، وأبي عبد الله محمد العربي بن أحمد الفشتالي المتوفى سنة 1090 هـ (32) والشيخ أبي سالم العياشي صاحب الرحلة العياشية المتوفى كذلك سنة 1090 هـ (33)، والشيخ أبي زيد عبد الرحمان بن عبد القادر الفاسي الذي له تآليف منها : اللمعة في قراءة السبعة والمتوفى سنة 1096 هـ (34)، وأبي العباس أحمد بن العربي المعروف بابن الحاج الفاسي الذي

26) نشر المثاني 1 : 288، وقد ورد فيه بلفظ محمد بن قاسم ابن القاضي.

27) يوسف بن محمد القصري الفاسي الصوفي العالم المتوفى سنة 1013 هـ. شجرة النور : 295.

28) هي معزوزة بنت محمد بن أحمد الهلالية من بني هلال من عرب دكالة، زوجها أبو المحاسن لابنه أحمد، ولما توفي هذا الأخير تزوجها أخوه العربي، وكانت رحمها الله من الصالحات، توفيت سنة 1069 هـ. الصفوة. 167.

29) الصفوة : 168، ونشر المثاني 2 : 6 ـ 7، وسلوة الأنفاس 2 : 223.

30) في حديثنا عن القراءات في عصر المؤلف.

31) في نفس السياق.

32) شجرة النور : 314.

33) نفس المرجع والصفحة، والصفوة : 191.

34) الصفوة : 201 وشجرة النور : 315.

كانت له خبرة واسعة بفن القراءات ومعرفة باختلاف طرقها، وقد توفي سنة 1109 هـ [35]، وأبي عبد الله محمد بن عبد القادر الفاسي المتوفى سنة 1116 هـ [36]، والشيخ محمد الرضي بن عبد الرحمان السوسي الذي له كتاب مختصر في قراءة الامام ابن كثير [37].

أخلاقــــه وعلمــــه :

كان رحمه الله صاحب دين متين، وورع مبين، صادق اللهجة، لين الجانب للخاص والعام، كثير الزيارة للصالحين كما قال صاحب الصفوة [38]، وورد في نشر المثاني [39] بأنه كان أستاذا إماما مجودا بركة هماما شيخ الجماعة في الإقراء، مفردا في تحقيق القراءات، له شهرة كبيرة في سائر بلاد المغرب، وقال عنه في السلوة [40]، «الشيخ الامام الفقيه المحدث الهمام إمام القراء وشيخ المغرب الشهير وأستاذ الأساتيذ العالم الكبير الحافظ الحجة» وجاء في شجرة النور [41] بأنه شيخ الشيوخ، وعمدة أهل التحقيق والرسوخ إمام القراء، وأستاذ العلماء، وكذلك وصفه تلميذه الرضي بن عبد الرحمان بشيخ الشيوخ [42]، وأما تلميذه محمد بن محمد الهواري [43] فيصفه بأنه شيخ متقن، حافظ علامة متفنن، قدوة للمقرئين، ومرشد للمنتهين، داني زمانه وجعبري عصره بالضبط والاتقان، كما ينعته بشيخ الاسلام الفقيه النحوي الأستاذ اللغوي الزاهد الورع التقي الأديب، وقال عنه تلميذه محمد بن أحمد المفضل [44] بأنه أعجوبة الزمان في فن القرآن والفائق من أراد الاشتراك معه في ذلك، فريد دهره ووحيد عصره علامة فهامة.

وبالرغم مما يبدو من مبالغة في هذه النعوت التي ذكرت في حق الأستاذ ابن القاضي ناننا على كل حال لم نجد بين الناسخين لكتبه أو الناقلين عنها من يغض من قيمة الرجل العلمية وبالخصوص في مجال القراءات، ولهذا يمكن القول بان الامام ابن

---

35) الصفوة : 213.
36) الصفوة : 215.
37) يوجد الكتاب في المجموع 881 من ص 432 إلى 445 بالخزانة العامة بتطوان.
38) ص : 168.
39) 2 : 6 ـ 7.
40) 2 : 223.
41) ص : 312.
42) في مقرأ ابن كثير السابق ص : 444
43) محمد بن محمد الهواري نسبا النوالي موطنا ومنشأ كان حيا سنة 1089 هـ، المجموع 1532 د ص : 123 و 161.
44) المخطوط المجموع بخزانة الشيخ إبراهيم الهلالي بمكناس : 506.

القاضي قد استطاع في زمانه أن يبرز كعالم متخصص في مجال القراءات، وإن آثاره العلمية ظلت تستفيد منها الأجيال المهتمة بالقرآن وعلومه داخل المغرب وخارجه، وهكذا نجد مثلا عددا من المؤلفين ينتفعون من آرائه وأقواله كأبي سالم العياشي في كتابه ماء الموائد [45]، وابراهيم الدرعي [46] في كتابه : «تسهيل العسير في قراءة ابن كثير»، [47] ومحمد الرضي السوسي في مؤلفه : «مقرأ ابن كثير» الآنف الذكر [48]، والصفاقسي [49] في «غيث النفع في القراءات السبع» [50]، وإبراهيم المارغني [51] في «النجوم الطوالع» [52] والشيخ أحمد بن اسمه الموريتاني الديماني في كتابه : «الوضع الجديد لفن المخارج والصفات مع ما والاه من فني الفواصل والتجويد» [53].

موقفه من قراء عصره :

لقد سبقت الاشارة إلى أن عصر ابن القاضي قد عرف عددا من القراء الذين هيأهم الله ليكونوا من المهتمين بكتاب الله والدارسين لعلومه، ولكن هؤلاء القراء لم يكن ابن القاضي ــ فيما يبدو ــ مرتاحا لمستواهم العلمي، فقد قال في كتابه «بيان الخلاف والتشهير وما وقع في الحرز من الزيادات على التيسير» [54] عند حديثه عن مراتب المد [55] : «تنبيه : الذي نص عليه أهل الفن قاطبة لا بد من التفرقة بين مراتب المد في الأداء والرواية، ولا يضبط ذلك إلا بمشافهة شيخ عارف متقن عالم بأحكامها، ولم يبق في زماننا هذا ولا الذي قبله بأرض المغرب من يفرق بينها فإنا لله وإنا إليه راجعون على ذهاب العلم وأهله وظهور الباطل وزوله [56]، فمن لم يفرق بينها فليس بمصيب، وإن حاز من العلم أوفر نصيب، وإلا فلا فائدة لذكر المراتب فافهم».

45) ج 1 : 316.
46) ابراهيم بن علي الدرعي الذي كان حيا سنة 1104 هـ، المجموع 1/ 344 بالخزانة العامة بتطوان من ص 2 إلى 42.
47) المجموع 1/ 344 بالخزانة العامة بتطوان من ص : 2إلى 42.
48) ورد ذكره في الحديث عن تلاميذ ابن القاضي.
49) أبو الحسن علي بن محمد النوري الصفاقسي، توفي في صفاقس سنة 1118 هـ، شجرة النور : 321.
50) انظر مثلا ص : 42 و 221 و 231 و 253.
51) التونسي (ت 1349 هـ).
52) ص : 67.
53) انظر على سبيل المثال ص : 165 و 228 من كتاب الوضع المذكور الذي حققه الاستاذ محمد بن أحمد مسكة سنة 1976 م قصد نيل شهادة الدراسات الاسلامية العليا من دار الحديث، وقد ذكر مسكة في مقدمة تحقيق هذا الكتاب أن جل الأسانيد المتصلة في شنقيط تنتهي إلى الامام عبد الرحمان ابن القاضي.
54) سيأتي الحديث عن هذا الكتاب
55) في ص : 7.
56) زول الباطل : قوته.

وتحدث في نفس الكتاب [57] عن إخفاء النون وحقيقته من «ءانذرتهم» فقال : «فمن أخل بالاخفاء فلا تحل تلاوته ولا روايته فهذه وما أشبهها قد غفل عنها أهل مغربنا، فقد اجتمع أساتيذ المغرب يوما بالمدرسة العنانية وتغاوضوها، فلم يلم أحد بها، ولم يشعر بها مع أنها صريحة في الشاطبية وفي كل كتاب من كتب أهل الأداء فلا يغتر عاقل بإجماع الناس على أمر، فعليك بالحق واتباعه، واعرف الرجال بالحق ولا تعرف الحق بالرجال، وألزم طرق الهدى ولا يضرك قلة السالكين وإياك وطرق الضلالة ولا تغتر بكثرة الهالكين».

وفي مقالة الاعلام في تخفيف الهمز لحمزة وهشام [58] لما تكلم عن صعوبة تخفيف الهمز [59] ذكر أنه أدرك ورأى كثيرا من المقرئين إذا سئل عن مسألة منها لا يجد جوابا البتة، وعندما تحدث فيه عن كيفية الوقف على همز قروء عند حمزة وهشام، وبين أنه يكون بالإبدال والإدغام لا بنقل حركة الهمزة إلى الواو قال [60] : «تنبيه : قد بان بالدليل والبرهان من كلام الأئمة الأعيان أن ما جرى به العمل من نقل حركة الهمزة من قوله تعالى ثلاثة قروء لحمزة وهشام باطل لا عمل عليه، وسبب ذلك أنهم لم يفرقوا بين الزائد والأصلي، فزعموا أنه أصلي وأن الحركة تنقل إليه».

والامام ابن القاضي ــ بكيفية عامة ــ في كتبه يتعرض لحالة القراء في زمانه ويصفهم أحيانا بالجهل والغفلة، كما يتصدى لمواقفهم العلمية ــ حتى ولو كانت مطابقة لما جرى به العمل في المغرب ــ فيرفض منها ما يراه مخالفا للنقل والرواية ومتعارضا مع نصوص الأئمة الذين يثق بأقوالهم.

ورغم تعدد الانتقادات التي كان يوجهها المؤلف لأولئك القراء فإننا لم نتمكن من معرفة أسماء هؤلاء، وردهم على أقواله حتى يتسنى لنا الحكم بشكل أفضل على ماقاله فيهم، وإن كان من المستبعد أن يكون هذا العالم وهو الرجل الورع التقي المتواضع يثير بمواقفه العلمية الخلاف من أجل الخلاف، ويفعل ذلك كبرياء وحبا في الشهرة، خصوصا وأنه قد ثبت احترامه وتقديره وتواضعه للعلماء الذين كان يرى أنهم أهل لذلك، فقد وصف [61] شيخه عبد الرحمان بن عبد الواحد السجلماسي بالشيخ

57) في ص : 10 و 11.
58) سيأتي الكلام عن هذا الكتاب.
59) في ص : 94.
60) في ص : 102.
61) وذلك في كتابه الإيضاح لما ينبهم عن الورى في قراءة عالم أم القرى.

المفيد القدوة الفقيه العالم العلامة، وحيد دهره وفريد عصره النحرير الفهامة الامام الناصح الولي الصالح، وبالغ في الثناء على شيخه عبد الواحد ابن عاشر حين قال [62].

أيا من سما فوق السماكين والنسر [63] ... وصار إمام الغرب في السبع والعشر

عنيت بذاك شيخنا ومفيدنا ... وقدوتنا مفتي الأنام بلا نكر

وشهرته بين الورى بابن عاشر ... وأوصافه في العلم جلت عن الحصر.

وفاة الامام ابن القاضي

توفي رحمه الله بفاس سنة 1082 هـ موافق 1671 م، ودفن بروضة سيدي على الصنهاجي ملتصقا به من جهة القبلة خارج باب الفتوح، وكانت جنازته من المشاهد العظيمة [64].

مؤلفاته :

لقد ترك هذا العالم مؤلفات لا تزال مخطوطة حتى الآن، وهي كتب تظهر أن صاحبها قد اتجه نشاطه التأليفي بالخصوص إلى القراءات وما يتصل بها من رسم وضبط وتجويد رغم ما ذكر في بعض المصادر من ان له تأليفا في طبقات الصوفية [65] لم أتمكن من العثور عليه.

والراجح عندي أن الامام ابن القاضي نشط في التأليف في الفترة الممتدة بين سنتي 1039 و 1049 هـ لأن أهم كتبه ألفها خلال هذه الفترة.

ومؤلفات هذا المقريء التي استطعت الوقوف عليها هي كما يلي :

1 ــ الفجر الساطع والضياء اللامع في شرح الدرر اللوامع.

وهو كتاب شرح فيه منظومة أبي الحسن علي بن بري المغربي المتوفى سنة 731 هـ. ويعتبر هذا المؤلف أكبر كتب ابن القاضي التي أطلعت عليها فقد أبان فيه مؤلفه عن سعة أفقه وقدرته العلمية الهائلة مما جعل الكتاب من المراجع الهامة في قراءة الامام نافع، وقد انتهى من تأليفه عام 1041 هـ، كما أخبرنا عن ذلك في آخر الكتاب.

62) مقالة الاعلام : 131.
63) السماكان : كوكبان في السماء، والنسر كذلك كوكب من الكواكب.
64) الصفوة : 168 وسلوة الانفاس 2 : 223، والاعلام للزركلي 4 : 97.
65) سلوة الانفاس 2 : 223، وشجرة النور : 312.

وتوجد لهذا المؤلف نسخة بالخزانة الملكية تحت عدد 4481 وأخرى تحت رقم 2965، كما توجد نسخة بالخزانة العامة بالرباط في قسم الوثائق تحمل رقم 979 ق تتكون من 267 ورقة.

2 ــ الايضاح لما ينبهم عن الورى في قراءة عالم أم القرى وسيأتي الحديث عنه.

3 ــ علم النصرة في قراءة إمام البصرة. وهو كتاب تحدث فيه عن قراءة الامام البصري سالكا نفس المنهج الذي سار عليه في كتاب الايضاح، كما نجد الكثير من الادلة والشواهد التي أثبتها في علم النصرة هي موجودة كذلك في الايضاح، والكتاب يعتبر مرجعا هاما في قراءة الامام البصري، وهو من أكبر كتب ابن القاضي، انتهى من تأليفه عام 1044 هـ.

توجد نسخة لهذا الكتاب في المجموع 881 بالخزانة العامة بتطوان، ونسخة في المجموع 817 بخزانة الجامع الكبير بوزان، ولدي صورة لهذا المؤلف من نسخة الخزانة العامة بالرباط في المجموع 2771 د من ص 597 إلى 778.

4 ــ القول الفصل في اختلاف السبعة في الوقف والوصل. وهو كتاب عالج فيه الوقف بأقسامه عند القراء السبعة، انتهى من تأليفه عام 1044 هـ كما ورد ذلك في آخر الكتاب.

وفي خزانة الأستاذ إبراهيم الهلالي بمكناس نسخة بخط المؤلف [66] وسط مجموع من 414 إلى 505.

5 ــ مقالة الاعلام في تخفيف الهمز لحمزة وهشام.

بين في أول هذا الكتاب صعوبة هذا الباب، ثم أخذ يتحدث عن كيفية الوقف بتخفيف الهمز معتمدا على الألفاظ القرآنية كالنسيء وبريء وقروء، ولم يذكر المؤلف تاريخ تأليفه، لكننا من خلال ذكر هذا الكتاب في «بيان الخلاف والتشهير وما وقع في الحرز من الزيادات على التيسير» الذي سياتي الكلام عنه نعلم أنه ألف قبل سنة 1048 هـ.

توجد لدي صورة لهذا الكتاب من نسخة في ملك الأستاذ إبراهيم الهلالي بخط المؤلف وسط مجموع من ص 94 إلى 174.

66) كل كتاب ذكرت أنني عثرت عليه بخط المؤلف هو موجود في خزانة الهلالي بمكناس ضمن مجموع وردت في آخره في الصفحة 506 شهادة لتلميذه محمد بن أحمد المفضل يقول فيها بأن ما اشتمل عليه المجموع المذكور من كتب هو بخط الامام ابن القاضي.

6 ـ بيان الخلاف والتشهير وما وقع في الحرز من الزيادات على التيسير، بين فيه ما وقع في حرز الأماني للشاطبي من الزيادات على ما أورده الداني في كتابه التيسير، وقد انتهى من تأليفه سنة 1048 هـ كما أخبر بذلك في الكتاب.

توجد في الخزانة الملكية نسخة لهذا المؤلف تحت عدد 3851، وفي الخزانة العامة بتطوان نسخة في المجموع 881، وعندي صورة لهذا الكتاب الذي يوجد بخط المؤلف ضمن مجموع بملك الأستاذ الهلالي من ص : 1 إلى ص : 92.

7 ـ تحقيق الكلام في قراءة الإدغام، تكلم فيه عن الحروف التي لا تدغم في شيء والتي تدغم في مثلها فقط، والتي تدغم في مقاربها، والتي تدغم في المثل والمقارب موضحا حالة كل حرف من هذه الحروف بالاعتماد على الأمثلة القرآنية.

توجد في خزانة الهلالي نسخة بخط المؤلف ضمن مجموع من ص : 378 إلى 405، وفي المجموع 273 بالخزانة العامة بتطوان نسخة أخرى من ص : 157 إلى 179.

8 ـ القول الشهير في تحقيق الإدغام الكبير، حقق فيه حالات الإدغام المروي عن أبي عمرو البصري.

توجد له في الخزانة الملكية نسخة تحت عدد 10420، ونسخة أخرى بخط المؤلف ضمن مجموع الأستاذ الهلالي من ص : 408 إلى 413، ولدي صورة من النسخة الأخيرة.

9 ـ بيان الخلاف والتشهير والإستحسان وما أغفله مورد الظمآن وما سكت عنه التنزيل ذو البرهان وماجرى به العمل من خلافات رسمية في القرآن وربما خالف العمل النص فخذ بيانه بأوضح البيان.

في المجموع 453 بالخزانة العامة بتطوان نسخة لهذا الكتاب، وعندي صورة له من نسخة بالخزانة العامة بالرباط ضمن المجموع 1532 د من الورقة 123 إلى 127.

10 ـ الجامع المفيد لأحكام الرسم والقراءة والتجويد، وهو كتاب صغير الحجم توجد نسخة منه في خزانة ابن يوسف بمراكش تحت رقم 144، ولدي صورة له من نسخة المجموع 2465 في الخزانة العامة بالرباط من ص 220 إلى 234، وأخرى من نسخة المجموع 1/ 458 في الخزانة العامة بتطوان من ص : 148 إلى 174.

11 ــ تقييد ما يلتبس من رسم المكي، كتبه لبعض أصدقائه من أهل عصره، وبين فيه ما يلتبس من الرسم القرآني حسب قراءة عبد الله بن كثير برواية البزي وقنبل، وهو كتاب صغير الحجم، وعندي صورة له من نسخة المجموع 1/ 458 في الخزانة العامة بتطوان من ص : إلى 144.

12 ــ رسم المكي وهو نظم يتكون من 68 بيتا تكلم فيه عن رسم قراءة ابن كثير برواية البزي وقنبل، والأبيات موجودة ضمن مجموع بملك الهلالي من ص : 35 إلى 38، ولدي صورة لهذه الأبيات مأخوذة من مجموع المذكور.

13 ــ قرة العين في معنى قولهم تسهيل الهمزة بين بين، وهو كتاب صغير الحجم بين فيه الاختلاف الوارد في هذا التسهيل وما يجوز منه وما لا يجوز.

توجد نسخة من هذا الكتاب في مجموع يملكه الأستاذ الهلالي من ص : 50 إلى 55.

14 ــ المنحة والتقريب، وهو كتاب صغير الحجم عالج فيه إمالة الكسائي لهاء التأنيث ولما قبلها موضحا ما يمال من غير خلاف وما يفتح من غير خلاف وما يمال بشرط.

عندي صورة لهذا الكتاب من نسخة المجموع 881 في الخزانة العامة بتطوان من ص : 424 إلى 430.

15 ــ إزالة الشك والإلتباس العارضين لكثير من الناس في نقل ألم أحسب الناس. وهو كتاب توجد نسخة له بالخزانة الملكية وسط المجموع 4481، والنسخة عبارة عن 11 صفحة من حجم صغير.

16 ــ واضح المشكلات في قراءة البصري وُقِّتت بالواو في المرسلات.

عندي صورة له من نسخة المجموع 273 في الخزانة العامة بتطوان من ص : 385 إلى 390.

17 ــ بغية الرائد في بيان مخرج الضاد من كلام الجهابذة النقاد.

توجد نسخة له تتكون من ثلاث ورقات مستقلة تحمل رقم 3737 بالخزانة الملكية.

18 ــ أجوبة على أسئلة في مراتب المد، توجد في المجموع المخطوط 881 بالخزانة العامة بتطوان من ص : 391 إلى 393.

19 ـــ منظومة في القراءات تحدث فيها عما خالف فيه أبو عمرو بن العلاء نافعا في الوقف، وتوجد المنظومة في المجموع المخطوط 6479 بالخزانة الملكية، ومطلعها :

وهاك ما خالف فيه ابن العلا   لنافع في الوقف خذه مسجلا

20 ـــ قصيدة تتألف من أحد عشر بيتا ذكر فيها الشيوخ الذين أخذ بواسطتهم قراءة الامام نافع برواية ورش عن طريق الأزرق، مطلعها :

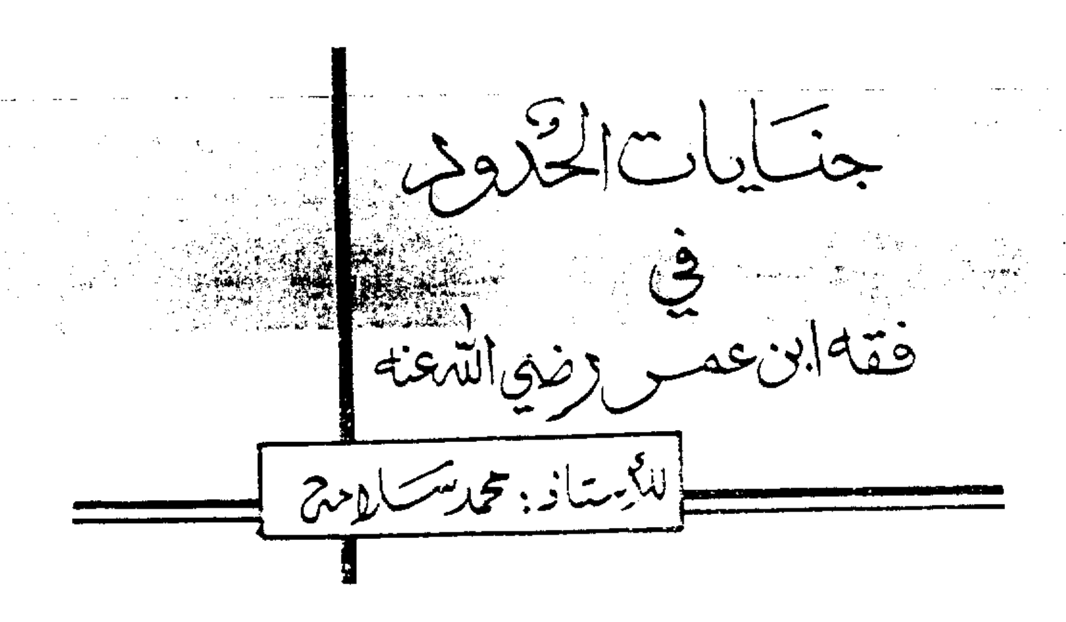
أجازنا تجويد علم القرآن   سيدنا الفلالي عبد الرحمان

وآخرها : واختم لنا اللهم بالشهادة   والفوز بالجنة والسعادة

وتوجد القصيدة في المجموع المخطوط 3116 بخزانة الزاوية الناصرية بتمكروت.

21 ـــ إجازة في قراءة شمائل الترمذي أجاز بها علي بن محمد بن ناصر، وتوجد هذه الاجازة في المجموع المخطوط 2358 بخزانة الزاوية الناصرية بتمكروت.





الجنايات جمع جناية، مأخوذة من جنى على قومه جناية : أذنب ذنبا يؤاخذ به.
والجناية شرعا : كل فعل محرم حظره الشارع ومنع منه، لما فيه من ضرر واقع على إحدى الضروريات الخمس : الدين، والنفس، والنسل (العرض)، والمال، والعقل. هذه الأصول الخمسة التي تعتبر مصالح ضرورية تجب المحافظة عليها [1].

والحدود : جمع حد وهو في الأصل الشيء الحاجز بين شيئين كحدود الأرض والدار، وسميت عقوبات المعاصي حدودا لأنها تمنع متعاطيها من العود إليها وتزجره وغيره من الوقوع فيها مرة أخرى. والحد في الشرع : عقوبة مقررة من أجل حق الله لصالح الجماعة وحماية النظام العام، فلا تقبل الإسقاط بعد التحقق من جريمتها.

قررت الشريعة من كتاب الله وسنة رسوله عليه السلام، حدودا وعقوبات لجرائم معينة تسمى «جرائم الحدود» : كحد الزنا، والقذف والسرقة وشرب الخمر والمحاربة والردة والبغي... [2].

وفيما يلي أتناول بالبحث ــ بعون الله وتوفيقه ــ ما لإبن عمر رضي الله عنه ــ من آثار فقهية في هذا المجال.

من شروط إقامة الحد : التكليف :

من شروط استيفاء الحدود من الجاني التكليف، وهو يتوقف على البلوغ والعقل، ويعرف البلوغ بأمارات منها السن، غير أن العلماء وإن اتفقوا على ثبوت البلوغ به،

---

1) الموافقات للشاطبي 5/2، انظر فقه السنة 506/2

2) فقه السنة 355/2.

اختلفوا في تحديد مقداره، ولعل ذلك يرجع إلى عادات اختلاف الناس في الغذاء وطبيعة البلدان. وفي البلاد الحارة ــ مثلا ــ كالجزيرة العربية بلد ابن عمر، يثبت فيها البلوغ مبكرا، باستيفاء الفتى أو الفتاة خمس عشرة سنة قمرية، فتترتب أمور التكليف من عبادات ومعاملات وحدود، والأصل في تقدير البلوغ بالسن، حديث نافع عن ابن عمر: «أن رسول الله ﷺ عرضه يوم أحد وهو ابن أربع عشرة سنة فلم يجزني، ثم عرضني يوم الخندق وأنا ابن خمس عشرة سنة فأجازني. قال نافع: فقدمت على عمر بن عبد العزيز وهو خليفة، فحدثته هذا الحديث فقال: إن هذا لحد بين الصغير والكبير، وكتب إلى عماله أن يفرضوا لمن بلغ خمس عشرة».

أوردت هذه الحادثة العينية لابن عمر، وإن كانت ليست من فقهه نصا، بل تحتمل أن يكون قصد الاخبار بها للفقه والفتوى والتعليم، كما تحتمل أن تكون لمجرد إخبار بقصة وقعت له.. أوردتها لأهميتها، ولما ترتب عليها من آثار فقهية وخلافات للعلماء في شتى أبواب الفقه، منها هنا هل يثبت بالسن الحدّ أم لا ؟، لأن العلماء اختلفوا في السن الذي إذا جاوزه الغلام ولم يحتلم والمرأة ولم تحض يحكم حينئذ بالبلوغ...

قال الشافعي وأحمد وابن وهب والجمهور: حده فيهما استكمال خمس عشرة سنة على ما في حديث ابن عمر. وزاد الشافعي: وذلك أنه إنما يجب القتال على من تجب عليه الفرائض، ومن وجبت عليه الفرائض، وجبت عليه الحدود، ولم أعلم في هذا مخالفا وقد أجاز رسول الله ﷺ في القتال ابن خمس عشرة سنة [3].

واستدل عمر بن عبد العزيز بقصة ابن عمر على أن من استكمل خمس عشرة سنة أجريت عليه أحكام البالغين وإن لم يحتلم فيكلف بالعبادات وإقامة الحدود ويستحق سهم الغنيمة ويقتل إن كان حربيا ويفك عنه الحجر إن أونس رشده وغير ذلك من الأحكام. وقد عمل بذلك عمر بن عبد العزيز وأقره عليه روايه نافع.

وذهب أبو حنيفة وأكثر المالكية إلى أن سن البلوغ في الفتى والفتاة يتراوح بين سبع عشرة سنة وتسع عشرة، وحملوا إجازة ابن عمر على أنها مقصورة على القتال، لا تدل على البلوغ، بل للامام أن يجيز من الصبيان من فيه قوة ونجدة، فرب مراهق أقوى من بالغ. وأجاب الطحاوي وابن القصار وغيرهما ممن لم يأخذ بظاهر الحديث، بأن الاجازة جاء التصريح بأنها كانت في القتال وذلك يتعلق بالقوة والجلد، وأجاب

3) فتح البارى 204/6، انظر الأم للشافعي 132/6 وبداية المجتهد 405/2.

بعض المالكية بأنها واقعة عين فلا عموم لها، ويحتمل أن يكون صادف أنه كان عند تلك السنة قد احتلم فلذلك أجازه...

ويرد على ذلك ما أخرجه عبد الرزاق عن ابن جريج قال : أخبرني نافع فذكر هذا الحديث بلفظ : «عرضت على النبي ﷺ يوم أحد فلم يجزني ولم يرني بلغت» وهي زيادة صحيحة لا مطعن فيها ــ يقول ابن حجر ــ لجلالة ابن جريج وتقدمه على غيره في حديث نافع، وقد صرح فيها بالتحديث فانتفى ما يخشى من تدليسه، وقد نص فيه على لفظ ابن عمر «ولم يرني بلغت» وابن عمر أعلم بما روى من غيره ولا سيما في قصة تتعلق به... .

وقد لجأت مدونة الأحوال الشخصية المغربية إلى التفصيل، ففرقت بين الذكور والاناث في اثبات الأهلية (البلوغ) بالسن، للجمع في العمل بين مذهبي الفريقين فجعلت كمال أهلية المرأة خمس عشرة سنة وفي الرجال ثماني عشرة [4]، غير أنها بالغت وباعدت ــ كما يبدو ــ في هذا الفرق بينهما بثلاث سنوات كاملة، فلم تأخذ بوضوح فيها بظاهر الحديث ولا بمذاهب الفقهاء.

رفض ابن عمر قبول الشفاعة في الحدود

فهم السلف الصالح من الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ وفي مقدمتهم ابن عمر ما لتطبيق الحدود من الأهمية في حفظ النظام العام للأفراد والجماعات، وما يتيح تنفيذه من هناء واستقرار، فطبقوا إقامتها بلا هوادة، من دون أن يقبلوا فيها شفاعة شافع إذا تحققوا من ثبوت جريمتها، قطعا لدابر الفتنة الناتج عن التعدي لأجل حفظ ضروريات مقاصد الشريعة على الناس من نفس ودين وعرض وعقل ومال.

عن نافع : «أبق غلام لابن عمر فمر على غلمة لعائشة أم المؤمنين فسرق منهم جرابا فيه تمر وركب حمارا لهم، فأتى به ابن عمر فبعث به إلى سعيد بن العاص ــ وهو أمير المدينة ــ فقال سعيد : لا يقطع غلام أبق. فأرسلت إليه عائشة ــ تشفع ــ إنما غلمتي غلمتك وإنما جاع وركب الحمار ليبلغ عليه فلا تقطعه قال فقطعه ابن عمر» [5].

فعل ذلك ابن عمر، لأنه كان يرى أن حدود الله بعد أن تثبت ويعلن أمرها إلى المكلف بالتنفيذ، لا تقبل فيها شفاعة أي كان، ولو كان بالنسبة إليه عائشة أم

4) الفصل الثامن

5) المحلى 199/11.

المؤمنين ــ رضي الله عنها ــ التي يجلها إلى درجة كبيرة في غير الحدود، وكذلك أمره بالنسبة لحاكم المدينة سعيد بن العاص، لحبه في امتثال أمر الولاة والطاعة لهم رغبة في إقرار النظام، ولكن في غير معصية الله بمخالفة حدوده، التي لا يرى في تنفيذها لومة لائم، فقال ــ رضي الله عنه ــ : «من حالت شفاعته دون حد من حدود الله فقد ضاد الله في حكمه» (6).

رفض ابن عمر قبول الشفاعة ورأى حرمتها، بعد أن وجب الحد، وبلغ أمر الجناية إلى المكلف بالتنفيذ وهو الحاكم، أو السيد بالنسبة لعبيده. فيكون الإحجام على التنفيذ إقرارا... وتفريطا في الحدود، ولأن الرسول ﷺ رفض غاضبا لأجل حدود الله شفاعة أسامة في المرأة المخزومية التي سرقت بعد أن وصله خبر سرقتها.

أما قبل وصول خبر السرقة ــ ومثلها بقية الحدود ــ إلى الحاكم أو من في منزلته كالسيد، فيظهر أن العفو جائز، لقوله عليه السلام : «تعافوا الحدود فيما بينكم فما بلغني من حد فقد وجب» (7).

وافق ابن عمر في عدم قبول الشفاعة في الحدود اذا بلغت إلى من وكل إليه أمر تنفيذها، الزبير بن العوام، وعمار بن ياسر، وابن عباس (8). وبه أخذ مالك والشافعي والحنابلة لعموم الكتاب والسنة، ولأنه مكلف سرق نصابا من حرز مثله فيقطع كغير الآبق. وقال أبو حنيفة : لايقطع، لأن قطعه قضاء على سيده ولا يقضى على الغائب. وردت هذه الحجة بأنها غير مسلمة، لأنه لا يعتبر فيه إقرار السيد ولا يضر إنكاره، وإنما يعتبر ذلك في العبد، ثم القضاء على الغائب بالبينة جائز...

وعلى عمل ابن عمر في قطع يد العبد والأمة في السرقة كالحر والحرة، مذهب جمهور الفقهاء وأهل الفتوى.

وحكي عن ابن عباس أنه لا قطع عليهما، لأنه حد لا يمكن فيه التنصيف فلم يجب في حقهما كالرجم، ولأنه حد فلا يساوي العبد فيه الحر كسائر الحدود.

ولكن عموم الآية : «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما» (9)، وعمل الخليفتين : عمر وعلي، ثم ابن عمر بمحضر بقية الصحابة في تطبيق قطعهما، يعد إجماعا أوجب

6) الشرح الكبير بهامش المغني 290/10.
7) سنن أبي داود 132/4 ــ 133
8) الشرح الكبير بهامش المغنى 289/10 ــ 290
9) سورة المائدة، آية : 30

أن يكمل عليهما الحد إذا لم يمكن تنصيفه حيث لا يمكن تعطيله، ولأن قياسه على الرجم لا يصح لفارق بينهما، لأن ترك الحد بالرجم للعبد والأمة المحصنين الزانيين لا يتعطل، بل ينقل عنه إلى ما دونه، بخلاف القطع في السرقة فليس له حد آخر يعوضه إذا تعطل، فوجب أن ينفذ (10).

نفي ابن عمر أن تقام الحدود في حرم مكة

إذا كان يشترط لتنفيذ الحدود وعدم قبول الشفاعة فيها أن تبلغ إلى علم الحاكم أو من في معناه... فهل يشترط لتنفيذها كذلك، أن لا يكون من تعاطى الجريمة لاجئا بحرم مكة ؟، لأنه بلد آمن بنص القرآن : «مقام إبراهيم ومن دخله كان آمنا» (11) فكان أمرا للمسلمين بصيغة الخبر وهو أبلغ من الإنشاء، أن يحترموا حرم الله (مكة) فلا يسفكوا فيه دما، ولو ثبت على وجه الحد والقصاص كما لا يسفك بغيرهما.

إلى هذا ذهب ابن عمر — رضي الله عنه — فقال : «لو وجدت فيه — حرم مكة — قاتل عمر ماندهته» : أي مازجرته وطردته. وافقه في هذا المذهب أبوه عمر، وابن عباس. وهو قول جمهور التابعين، بل لا يحفظ عن صحابي ولا تابعي خلافه. وبه أخذ أبو حنيفة وأحمد وابن حزم.

وذهب مالك والشافعي إلى أنه يستوفى منه في الحرم كما يستوفى منه في الحل، لعموم النصوص الدالة على استيفاء الحدود والقصاص من الجناة في كل زمان ومكان (12).

ورغم طول النقاش في هذه المسألة، لصعوبة ترجيح أدلة أحد المذهبين (مذهب عدم تنفيذ القصاص والحد في الحرم، ومذهب تنفيذهما فيه) لعل بالإمكان التوفيق بينهما، فلا تعطل حدود الله ولا تقام في حرم مكة، وذلك إما بانتظار الجاني حتى يخرج من الحرم فيقام عليه الحد خارجه إذا ارتكب الجناية خارج الحرم ولجأ إليه، وإما بالعمل على إخراجه منه إلى الحل عند حدوث الجناية إذا ارتكبها داخل الحرم ليقام عليه الحد خارجه، وهذا ما فعله ابن الزبير بمن أتوا جريمة اللواط، حيث أمر بإقامة الحد عليهم بعد إخراجهم من حرم مكة جلدا ورجما، بمحضر ابن عمر وابن عباس، اللذين أقراه على فعله ولم ينكرا عليه (13).

10) المغني 10، 274 — 275
11) سورة آل عمران، آية : 97
12) المغني 597/10، انظر زاد المعاد 178/2
13) أحكام القرآن لابن العربي 1472/3 — 1474.

نهيه أن تقطع يد السارق قبل التحقق من السرقة *

من الشروط التي لا يتم قطع يد السارق إلا بها، أن يسرق النصاب [14] من حرز أمين، ويبرزها منه، ثم يحضرها عند الإقرار بها إذا كان الاقرار مشبوها فيه، أو وقع تحت التهديد والضرب.

1 ــ ثبت عن ابن عمر ــ رضي الله عنه ــ فتوى أن السارق لا تقطع يده اذا أقر تحت وطأة الخوف والعذاب اذا اشتبه في إقراره حتى يحضر السرقة التي أقربها : «عن ابن شهاب أن طارقا كان جعل ثعلبا الشامي على المدينة يستخلفه، فأتي بإنسان اتهم بسرقة فلم يزل يجلده حتى اعترف بالسرقة، فأرسل إلى عبد الله بن عمر بن الخطاب فاستفتاه فقال له ابن عمر : لا تقطع يده حتى يبرزها «أي حتى يظهر السرقة كبرهان أنه السارق، لانه ربما أقر بما لم يفعل، نتيجة ما ابتلي به من العذاب، فيجب التحقق من أمر إقراره باحضار الشيء المسروق.

ويفهم من الأثر أنه إذا أقر طواعية، من دون تخويف ولا عذاب، أن لا يشترط مع إقراره إحضار المسروق حينئذ، بهذا قال مالك وغيره في السارق يمتحن فيخرج السرقة بعينها أن عليه القطع إذا كانت مما يقطع فيه إلا أن يقول دفعها إلي إنسان أدفعها له، وإنما اعترفت لما أصابني من الضرب فلا يقطع لأن السرقة تعتبر وديعة عنده [15].

2 ــ أن يخرج السرقة من مكانها المحفوظة فيه : «عن عمرو بن شعيب أن سارقا نقب خزانة المطلب بن وداعة، فوجد فيها قد جمع المتاع ولم يخرج به، فأتي به إلى إبن الزبير فجلده وأمر به أن يقطع، فمر بابن عمر فسأله فأخبره، فأتى ابن الزبير فقال : أمرت به أن يقطع ؟ فقال : نعم. قال فما شأن الجلد ؟ قال غضبت، فقال ابن عمر : ليس عليه قطع حتى يخرج به من البيت أرأيت لو رأيت رجلا بين رجلي امرأة لم يصبها أكنت حاده ؟ قال لا، قال لعله قد كان نازعا تائبا وتاركا للمتاع [16].

يستفاد من فتوى ابن عمر وهو يحاور ابن الزبير في شأن السارق الذي لم يخرج بالسرقة ما يأتي :

---

*) السرقة : أخذ العاقل البالغ نصابا محرزا، أو ما قيمته نصابا، ملكا للغير، لا ملك له فيه ولا شبه ملك، على وجه الخفية، مستترا من غير ابن يؤتمن عليه، وكان السارق مختارا غير مكره، سواء أكان مسلما أم ذميا أو مرتدا، ذكرا أو أنثى، حرا أو عبدا = الفقه على المذاهب الأربعة ج : 5 ص : 156.

14) روى ابن عمر عن النبي ﷺ أن النصاب ثلاثة دراهم سنن أبي داود 136/4

15) المحلى 172/11

16) نفس المرجع 386/11

أ) أن القطع في السرقة لا يقع حتى يخرج بها من مكانها الذي حفظت فيه.

ب) أن التعزيـرالزائد عن الحد المقرر شرعا مما لا ينبغي أن يكون كفاية بالعقوبة المفروضة التي حددها الشارع الحكيم وهي قطع اليد في السرقة.

ج) أن ابن عمر استعمل القياس لعلة المشابهة الجامعة بين المقيس والمقيس عليه للحكم، وأن ابن الزبير قد وافقه فيها، فنتج عدم القطع ببينة التلبس بالسرقة قبل تنفيذها.

د) درء الحدود بالشبهات، فما دامت السرقة لم تنه ولو ضبط متلبسا بها لا يقطع، وكذلك الأمر في مقدمات الجماع قبل إيلاج الحشفة...

وبمذهب ابن عمر في عدم قطع يد السارق حتى يبين بالسرقة، أخذ الأئمة الأربعة وأصحابهم.

وقالت طائفة : عليه القطع سواء سرق من حرز أو من غير حرز، لما روى عن عبد الرحمن بن القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق أنه قال : بلغ عائشة أم المؤمنين أنهم يقولون : «إذا لم يخرج السارق المتاع لم يقطع»، فقالت عائشة : لو لم أجد إلا سكينا لقطعته، «كأنها تريد، أن القصد إلى السرقة يعد سرقة، ولعل الراجح في المسألة، ما ذهب إليه ابن عمر، لوجوب التثبت في إيقاع عقوبة جريمة السرقة حتى لا يفوت عضو انسان مسلم بشبهة قبل أن يقوم عليه برهان واضح، لقول النبي ﷺ : «ادرأوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله فإن الامام أن يخطيء في العفو خير من أن يخطيء في العقوبة» (17).

لا قطع في الثمر والكثر*

يشترط لقطع يد السارق ــ كما تقدم ــ أن يسرق من حرز أمين، فاذا سرق من جنان أو بستان ثمرا أو كثرا، أو ما في معناهما من أنواع الثمار والفواكه بدافع الحاجة إلى الأكل ولم يخرج معه شيئا للإدخار، فلا قطع عليه، حتى يؤويه مالكه إلى مايعتبر حرزا لمثله. بهذا ثبت القول عن ابن عمر، وبه قال عطاء، وأخذ مالك والشافعي والحنابلة، محتجين بما روى رافع بن خديج عن النبي ﷺ أنه قال : «لا قطع في ثمر ولا كثر»(18)، وبحديث عبد الله بن عمرو أنه ﷺ سئل عن الثمر المعلق فقال :

---

17) سنن الترمذي 33/4

*) الكثر : جمار النخل.

18) و 19) سنن أبي داود 137/4، انظر سنن الترمذي 52/4

«من أصاب بنيه من ذي حاجة غير متخذ خبنه (*) فلا شيء عليه ومن خرج بشيء منه فعليه غرامة مثليه والعقوبة ومن سرق منه شيئا بعد أن يؤويه الجرين فبلغ ثمن المجن فعليه القطع» [19].

وقال أبو ثور وابن المنذر : ان كان من ثمر أو بستان محرز ففيه القطع، محتجين بظاهر الآية : «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما» وبقياسه على سائر المحرزات، غير أنهما محجوجان بالحديثين السابقين اللذين خصصا عموم الآية، وبينا المواضع المناسبة التي تقطع فيها يد السارق أو لا تقطع، وخصوصا حديث عبد الله بن عمر والذي احتاط لها بقدر الامكان في الوقت الذي لم يجهل تطبيق الحد عليها إن هي امتدت إلى خيانة الأمانة بدون داعي الضرورة، أو إلى ما اعتاد الناس حفظه في أماكن تعارفوا على الحفظ فيها.

السيد يقيم الحد على عبيده

أكثر أهل العلم على أن للسيد أن يقيم الحد على عبيده من دون أن يرفعهم إلى السلطان، وإن رفعهم إليه رغبة في النظام فحسن، وقد فعل الأمرين معا عبد الله بن عمر ــ رضي الله عنه ــ فرفع إلى الحاكم وأقام الحد بنفسه :

«عن مالك عن نافع أن عبدا لعبد الله بن عمر سرق وهو آبق، فأرسل به عبد الله بن عمر إلى سعيد بن العاص وهو أمير المدينة ليقطع يده فأبى سعيد أن يقطع يده وقال لا تقطع يد الآبق السارق إذا سرق فقال له عبد الله ابن عمر : في أي كتاب الله وجدت هذا ؟ ثم أمر به عبد الله بن عمر فقطعت يده» [20].

أمر ابن عمر بقطع يد العبد، بعد هذه المحاورة التي جرت بينه وبين سعيد بن العاص، لقوة توفره على دليل جواز إقامة السيد الحد على عبيده [21] كما جلد عبد الله ابن عمر مملوكا له زنى من غير أن يرفعه إلى الوالي، لأن حد زنا العبد بخمسين جلدة أهون من قطع يد السارق.

ومثل ما فعل ابن عمر في إقامة الحد على عبيده، فعل الصحابة الآخرون : كعلي وعبد الله بن مسعود، وأبي حميد وأبي أسيد الساعديين، وفاطمة الزهراء بن رسول الله ﷺ، التي حدت جارية لها زنت، وعائشة أم المؤمنين التي أمرت بقطع يد عبد سرق لبني عبد الله بن أبي بعد اعترافه..،

*) خبنة : من أخبن الطعام أي أخبأه في خبنة من ثيابه أي ثنيها.

20) و 21) شرح الزرقاني على الموطأ 156/4

ودليل عمل ابن عمر في إقامة المالك الحد على مملوكيه، حديث علي، أن رسول الله ﷺ قال: «أقيموا الحدود على ما ملكت أيمانكم» [22]، وحديث أبي هريرة: «إذا زنت أمة أحدكم فتبين زناها فليجلدها الحد ولا يثرب عليها (*) ثم إن زنت فليجلدها الحد ولا يثرب عليها، ثم إن زنت الثالثة فتبين زناها فليبعها ولو بحبل من شعر» [23].

وبمذهب ابن عمر في جواز إقامة السيد الحد على عبيده، أخذ مالك والشافعي وخالف قوم بدون دليل ناهض. فذهب الحنفية إلى أنه لا يقيم الحدود مطلقا إلا الامام أو من أذن له [24] «لأن من لا يملك إقامة الحد على الحر لا يملكه على العبد... ولأن الحد لا يجب إلا ببينة أو إقرار، وتعتبر لذلك شروط من عدالة الشهود ومجيئهم مجتمعين، أو في مجلس واحد، وذكر حقيقة الزنا، وغير ذلك من الشروط التي تحتاج إلى فقيه يعرفها ويعرف الخلاف فيها والصواب منها، وكذلك الإقرار، فينبغي أن يفوض ذلك إلى الامام أو نائبه كحد الأحرار، ولأنه حد هو حق لله تعالى فيفوض إلى الامام كالقتل والقطع».

واتجه ابن قدامة الحنبلي إلى التفصيل، فجعل للسيد أن يقيم الحد على مملوكيه بالجلد وفيما دون القطع والقتل، أما هما فإلى السلطان أو نائبه لخطر أمرهما.

ولعل هذا التحفظ الذي أظهره الحنفية والحنابلة في إقامة المالكين الحد على مملوكيهم، وخصوصا القطع والقتل، إذا كانوا جاهلين بدقائق فقه الحدود ولم يستشيروا الفقهاء العارفين، له وجهة نظر ظاهر من الاعتبار، بل هو عين الحقيقة، يساند وجهة نظرهم عمل ابن عمر نفسه من الصحابة، حيث لم ينفذ الحد على عبده السارق حتى رفعه أولا إلى الوالي فأبى قطعه — كما تقدم —، ومع ذلك فإن للامامين مالك والشافعي اللذين ذهبا مذهب ابن عمر في جمهور الصحابة بدون مخالف، أن للسيد أن يقيم الحد على عبيده أدلة واضحة من السنة تقدمت: كحديثي علي وأبي هريرة، هي لا تخالف الأخذ بالاحتياط، فيشترط للسيد الذي يقيم الحد على عبيده أن يكون عالما، أو يستفتي عالما عند إرادة تنفيذ الحدود.

---

22) سبل السلام 10/4
23) نفس المرجع 8/4
*) يعنفها.
24) نفس المرجع 11/4

بهذا، يؤول الأمر إلى أن الخلاف يبقى في جوهر المسألة ــ بعد التحفظ والاحتياط ــ هل يجوز للمالك أصالة أن يقيم الحد على مملوكيه أو لا يجوز ؟ فينتهي بترجيح الجواز، لأنه عمل ثبت متواترا عن الصحابة..، ثم تبقى نقطة مهمة لا بد من الإشارة اليها هي : أن السيد إذا كان جائزا أن يقيم الحدود على عبيده الذين بمعيته، محصنين بعضهم ببعض، أو غير محصنين، فهل يجوز له أن يقيم الحد على أمته المتزوجة بأجنبي ؟.

عن عبد الله بن عمر : «إذا كانت الأمة ذات زوج رفعت إلى السلطان، وإن لم يكن لها زوج جلدها سيدها نصف ما على المحصن» ولم يعرف له من الصحابة مخالف في عصره فكان إجماعا، ولأن نفعها مملوك لغيره مطلقا فأشبهت المشتركة، وإذا كانت المتزوجة والمشتركة لا يقيم عليهما الحد إلا السلطان، فهل تقاس عليهما المستأجرة والمرهونة لتعلق حق منفعة الغير أثناء الإجارة والرهن ؟ ثبت فيهما وجهان عند الحنابلة.

ويقول ابن عمر في الأمة المتزوجة بأجنبي أنها ترفع إلى السلطان لإقامة الحد عليها، وبهذا أخذ مالك، ويرى الجمهور أن للسيد أن يقيم عليها الحد. واشترط ابن حزم في المالك الذي يقيم الحد على عبيده أن يكون مسلما، لأن الله تعالى لم يجعل للكافرين سبيل الولاية على المؤمنين. [25].

قتل السارق أثناء السرقة

مسألة مفاجأة السارق لبيت من بيوت أحد الناس في المجتمع... خطيرة جدا، لا يتصور موقفها الحرج، ومبلغ خطورتها إلا من فرض أن على بيته وقع الهجوم بقصد التعدي على حياته وحياة أولاده إن اعترضوا طريق السارق المهاجم وهو يريد أخذ المال... فماذا يكون موقف رب المنزل المشروع، إزاء عفريت من الناس هذا شأنه ؟ هل يحتال على قتاله بأي وسيلة تمكنه من الدفاع على نفسه وماله ولو أدى ذلك إلى إزهاق روح السارق، أو استشهاد رب المنزل ؟ أو يتركه وشأنه ؟ لعلنا نستفيد الجواب عن هذا التساؤل من عمل ابن عمر ــ رضي الله عنه ــ.

«عن نافع عن ابن عمر أنه رأى لصا فأصلت عليه السيف قال نافع فلو تركناه لقتله» : أي فنستفيد من عمل ابن عمر في أثره هذا، أنه يجوز لرب المنزل الذي باغت بيته سارق، أن يدافع عن نفسه وماله... من أول مرة بالعمل على قتله.

25) المغني 146/10 ــ 149، انظر المحلى 198/11، وسبل السلام 14/4.

وقد وافق ابن عمر في هذا المذهب، أبوه عمر، وأنس والحسن من الصحابة. جاء أنسا رجل مستفتيا فقال : «لص دخل بيتي ومعه حديدة أأقتله ؟ قال نعم بأي قتلة قدرت أن تقتله»، ولم يعلم لهؤلاء الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ مخالف منهم فكان إجماعا. وبمذهبهم قال جمهور التابعين وأخذ أحمد فقال في اللصوص يريدون نفسك ومالك : «قاتلهم تمنع نفسك ومالك».

ودليل هذا المذهب في جواز قتل اللص دفاعا عن النفس والمال...، حديث أبي هريرة : «جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال يارسول الله أرأيت إن جاء يريد أن يأخذ مالي ؟ قال : فلا تعطه مالك، قال أرأيت ان قاتلني ؟ قال قاتله قال أرأيت إن قتلني ؟ قال فأنت شهيد. قال أرأيت إن قتلته ؟ قال هو في النار» [26].

تحفظ الحنابلة في الأخذ بمذهب ابن عمر ومن وافقه، في قتل السارق ابتداء من قبل من دخل عليه منزله حتى يستوفي جميع الوسائل الأخرى الممكنة في الدفاع التي لا تؤدى عادة إلى قتله، فيأمره أولا بالخروج، ثم يضربه بالعصا، ولا يقطع يده أو رجله إن ولى مدبرا، وحتى إذا لم يمكن دفعه الابالقتل، أو خاف أن يبادره به إن لم يقتله، يكون له حينئذ ضربه بما يقتله، أو يقطع طرفه، فيكون ما أتلف منه هدرا، لأنه عمل لدفع شره، فلم يضمنه كالباغي، ولأنه اضطره إلى قتله فصار كالقاتل لنفسه، وان قتل صاحب الدار فهو شهيد.

ومثل الحنابلة، تحفظ ابن حزم ــ رحمه الله ــ ففصل في أمر اللص الذي يجوز قتله والذي لا يجوز، فجعل منه المتلصص الضعيف الذي لا يقصد إلا السرقة ولا يريد التعدى معها على النفوس، فحكم هذا ــ في نظره ــ لا يجوز قتله وعلى من قتله القود، ولصا يتعدى خطره المال إلى النفس فيجوز قتله.

ويقاس على جواز الدفاع بالقتل عن النفس والمال، إن لم تنفع الوسائل الأخرى، جواز الدفاع به عن العرض والشرف، لحديث عبيد بن عمير : «أن رجلا أضاف ناسا من هذيل فأراد امرأة على نفسها فرمته بحجر فقتلته فقال عمر والله لا يودى أبدا» [27].

وحتى لا يتخذ بعض الناس الذين تتعطش نفوسهم إلى سفك الدماء جواز قتل اللص المقتحم للمنزل، ذريعة ووسيلة للتخلص من أعدائهم، خصوصا بعد أن

26) المحلى 16/11 وخرج الحديث مسلم في صحيحه، انظر شرح النووي بهامش القسطلاني 510/1.
27) المغني 351/10 ــ 352، قابله بالمحلى 16/11

فسدت الأوضاع وقل الوازع الديني والأخلاقي من الضمائر، لابد أن يعتمد من يبتلى بقتل مثل سارق، على قرائن حال أو شهادات، تبرر له الموقف الحرج الذي اضطره إلى القتل دفاعا عن النفس والمال والعرض، كأن يكون السارق ومن على شاكلته مسلحا، أو اقتحم المنزل بليل، أو كان المهاجمون جماعة، أو صاحب دفاع رب المنزل صراخ واستغاثة، فعاين الناس صراعه مع المهاجم أنه كان دفاعا لا اعتداء... (*).

حد الزاني وتغريبه

قبل الشروع في بحث هذه المسألة، نقدم لها بفقرات في تعريف الزنا، وحكمة حث الاسلام على الزواج للقضاء عليه بتحصين النفس من الغريزة الجنسية الحاملة ــ غالبا ــ على ارتكابه :

الزنا : كل اتصال جنسي قائم على أساس غير شرعي، يتحقق لوجوب الحد عنه بتغييب الحشفة في فرج محرم، مشتهى بالطبع، من غير شبهة نكاح، ولو لم يكن معه إنزال (28).

حبب الاسلام في الزواج، لأنه أسلم طريق لعلاج الغريزة الجنسية، وأفضل وسيلة لتربية الأسر في المجتمع على الإباء والنظافة وعزة النفس، بعد حفظ النسب والعرض، وحظر إثارة الغريزة على غير الزوجة والزوج بأي وسيلة من الوسائل؛ فنهى عن اختلاط الرجال بالنساء، وعن الرقص والغناء الفاحش، والنظر المثير، لأن العلاقات الخليعة والاتصال الجنسي غير المشروع، فضلا عن كونه رذيلة محتقرة، مما يهدد المجتمع بالفناء والانقراض، لما يسببه من أمراض خطيرة تقضي على الأخلاق التي هي روح الشعوب والأمم، وتفتك بالأبدان..، توصل إلى بعض أدوائها الخطيرة الطب الحديث ــ بعد الاسلام ــ : «كالزهري والسيلان والقرحة» (29).

لأجل أن يطمئن أفراد المجتمع الاسلامي على عرضهم، ويسلم لهم نسب أبنائهم، ولأجل أن تكون الأسرة لبنة قوية ونواة نقية طاهرة في المجتمع، فرض الله تعالى عقوبة الحد قاسية في مستوى جريمة الزنا؛ بالجلد مائة على البكر، والرجم إلى الموت على المحصن، المستوفي لشروط التكليف، فقال سبحانه :

ومن بعض هذه الأنواع التي تبرر الدفاع ما أشار إليه القانون المغربي الحالي ب «الظروف المشددة للسرقة» في فصول : 507 و 508، و 509، و 510 = القانون المغربي الجنائي القسم الخاص لعبد الوهاب حومد. ص : 225. مكتبة التومي الرباط ــ. ومبادىء القانون الجنائي، لعبود رشيد عبود ص : 284 ــ الطبعة الأولى 1963.

28) فقه السنة 405/2

29) نفس المرجع 401/2

«الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة» (30). جاء في الآية المنسوخة قولا، الثابتة حكما وعملا في حق المحصن : «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة»؛ قال ابن عمر : نبثت عن كثير بن الصلت قال : كنا عند مروان وفينا زيد، فقال زيد بن ثابت : كنا نقرأ :

«الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة» (31). وعن ابن عباس : قال عمر بن الخطاب وهو جالس على منبر رسول الله ﷺ : «إن الله قد بعث محمدا ﷺ بالحق وأنزل عليه الكتاب فكان مما أنزل الله عليه آية الرجم قرأناها ووعيناها وعقلناها ، فرجم رسول الله ﷺ ورجمنا بعده، فأخشى إن طال بالناس زمان أن يقول قائل ما نجد الرجم في كتاب الله تعالى فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله...» (32).

بهذا كان حد الزنا واضح الثبوت بكتاب الله عز وجل، في البكر والمحصن معا، لا يماري فيه أحد المسلمين، وإنما بقي شيء من الخلاف بين الفقهاء فيما عدا هذا الأصل مثل : تغريب الزاني والزانية بعد حدهما، فذهب أكثرهم إلى القول بالتغريب لهما معا، وأقلهم إلى نفي هذا التغريب عنهما اكتفاء بالجلد، وذهب فريق ثالث إلى التفصيل، فجعل التغريب من نصيب الرجال دون النساء. وبعد أن آتي بمذهب ابن عمر في المسألة، سأشير بشيء من التفصيل إلى أصحاب هذه الأقوال :

ذهب ابن عمر في قوله الذي طبقه بالعمل، إلى أن الزاني والزانية يغربان بعد حدهما، فثبت عنه، أنه حد مملوكة له في الزنا ونفاها إلى فدك (*).ودليل مذهب ابن عمر «أن رسول الله ﷺ ضرب في الزنا وغرب» (33).

وافق ابن عمر في مذهبه من الصحابة الخلفاء الراشدون الأربعة، وابن مسعود، وأبي، وغيرهم..، وبه أخذ الشافعي وأحمد من الأئمة، فقد روي عنهما أن المرأة تغرب كالرجل إلى مسافة القصر. وفصل مالك فقال مامضمنه : يغرب الرجل دون المرأة، لأن المرأة تحتاج إلى حفظ وصيانة، ولأنها لا تخلو إذا غربت أن تكون بمعية ذى محرم لها أو بدونه؛ فإن غربت مع ذي محرم، أفضى الأمر إلى تغريب من ليس بزان ونفي من

30) سورة النور، آية : 2

31) تفسير ابن كثير 49/5

32) شرح النووي على مسلم بهامش القسطلاني 212/7

*) فدك : مدينة في الجزيرة العربية قريبة من خيبر، كان سكانها من اليهود، قذف الله الرعب في قلوبهم بعد أن سمعوا بنصر الله لرسول بخيبر، فبعثوا إليه يصالحونه على النصف من فدك، فقبل ذلك منهم، فكانت فدك لرسول الله خالصة، لأنه لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب ــ سيرة ابن هشام 408/3.

33) سنن الترمذي 44/4.

لا ذنب له، فإن كلفت مع ذلك أجرته ففي ذلك زيادة على عقوبتها بما لم يرد الشرع به. وإن غربت بدونه، يكون في ذلك إغراء لها بالفجور وتضييع لها، مع أن الشريعةاحتاطت أن تسافر المرأة وحدها بغير ذى محرم مسافة يوم وليلة قال عليه الصلاة والسلام : «لايحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر مسيرة يوم وليلة إلا مع ذى محرم» (34).

ابن قدامة : «وقول مالك فيما يقع لي أصح الأقوال وأعدلها، وعموم الخبر ـــ للبكر جلد مائة وتغريب عام ـــ مخصوص بخبر النهي عن سفر المرأة بغير محرم». فكأن مالكا ـــ رحمه الله ـــ يرى مع إقراره بعموم الخبر الوارد في التغريب أنه خاص بالرجال دون النساء، لفوات الفائدة من الحد على الزنا إذا وقع تغريب المرأة، كما يخصص الحد بإسقاط الجلد على المحصن والاكتفاء بالرجم في قول أكثر أهل العلم، بل يكون تخصيص الرجل بالتغريب دون المرأة أولى.

وإلى هذا المعنى، مال ابن قدامة من الحنابلة ـــ كما تقدم ـــ وقال : هذا فعل الصحابة، ويبقى عمل ابن عمر في تغريب مملوكته التي زنت إلى فدك، فيحمل ـــ والله أعلم ـــ على أن المكان كان آمنا لوجود سكنى له فيه ومزارع. ولعل هذا المذهب الوسط في تنفيذ الحد بالجلد للبكر الزاني مع تغريب الرجل دون المرأة إن كان المكان غير آمن، هو الذي يطمئن اليه القلب وتحصل معه المصلحة التي تتوخاها الشريعة.

ونفى أبو حنيفة وجوب التغريب عليهما بالمرة، مستدلا بأن عليا ـــ رضي الله عنه ـــ قال : «حسبهما من الفتنة أن ينفيا». ولأن الله تعالى أمر بالجلد دون التغريب فايجاب التغريب زيادة على النص. رد القائلون بالتغريب هذا الإحتجاج، لقول النبي ﷺ، كما في حديث عبادة بن الصامت : «خذوا عني خذوا عني فقد جعل الله لهن سبيلا : البكر بالبكرجلد مائة ونفي سنة والثيب بالثيب جلد مائة والرجم»(35).

ثبت عن أكثر العلماء، عدم الجمع بين الجلد والرجم على الزاني المحصن، فكذلك كان من الأوفق بالزانية البكر أن لا يجمع عليها التغريب مع الجلد، ما دام يؤدي بها إلى عواقب تعاكس المراد من إصلاحها إن لم يكن المنفى آمنا؛ فيخصص عموم هذا الحديث ـــ كما سبق ـــ بحديث النهي عن سفرها بغير محرم. أما إذا كان المحل آمنا،

34) المغنى 133/10، انظر القسطلاني 292/2.

35) شرح النووي على مسلم بهامش القسطلاني 208/7

فتغرب كالرجل لتبتعد مؤقتا عن محل وقوع الجريمة حتى تتوب وتستأنف حياتها الطبيعية في المجتمع من جديد.

وعلى أن المكان كان آمنا، ورغبة في الاصلاح بتغليظ العقوبة وفق ما نص عليه الحديث السابق، يتخرج عمل ابن عمر في تغريب مملوكته إلى فدك ــ والله أعلم ــ، أما بقية الصحابة الذين وافقوه في مطلق مذهب التغريب بعد الجلد، فلم يؤثر عنهم أن التغريب كان في غير الرجال [36].

حــد اللــواط

اللواط فعل منكر، يخالف الطبيعة في خلق الله الذكر والأنثى لغاية عمارة الأرض بتكثير النسل، يدفع إلى انقراض البشرية وتدميرها، لذلك عاقب الله عليه عقوبة قاسية، فأنزل على قوم لوط، أول أمة فشت فيها هذه الرذيلة رجزا من السماء :

«ولوطا إذ قال لقومه أتاتون الفاحشة ماسبقكم بها من أحد من العالمين إنكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء بل أنتم قوم مسرفون...» [37].

فما حكم من فعل فعل قوم لوط من أمة محمد ﷺ ؟

بعد إجماع العلماء على حرمة هذه الجريمة، وعلى وجوب أخذ مقترفيها بالعقوبة الشديدة لفظاعتها ونكرها، اختلفوا في تقدير هذه العقوبة، لأنه لم يرد فيها نص بالكتاب كما ورد في الزنا. واختلفت الروايات فيها عن رسول الله ﷺ : بالقتل مطلقا، وبالجلد للبكر والرجم للمحصن...، فلما لم يتضح فيها أمر تقدير العقوبة من الكتاب والسنة الصحيحة، بقي للحكم فيها سعة إلى اجتهاد العلماء فذهبوا فيها مذاهب منها :

1 ـــ مذهب القائلين بالقتل مطلقا أحصن أو لم يحصن.

2 ـــ مذهب القائلين بأن حده حد الزنا.

3 ـــ مذهب القائلين بالتعزير بما دون الحد [38].

وضمن تحليل وجهة نظر ابن عمر ــ رضي الله عنه ــ أشير مقارنا إلى بعض أصحاب هذه المذاهب لتبيان خطورة الفعلة ومعرفة اتجاهات الفقهاء في عقوبتها. ومما

---

36) المغني 133/10 ــ 135، قابله بالمحلى 222/11 ــ 223

37) انظر الآيات : 80 ــ 84 من سورة الأعراف.

38) فقه السنة 427/2 ــ 432

يسترعي الانتباه كون الفعلة ابتليت بها أول مرة أمة قوم لوط عليه السلام، ومع ذلك لم تكن أمة محمد ﷺ بمنجاة منها، ونحمد الله أنها لحد الآن، لم تصل إلى الحد الذي وصل إليه فيها قوم لوط، فأهلكهم الله، ولعل ذلك يرجع لا إلى قلة فشو رذيلة فعل قوم لوط الشاذة فيها، وأنواع أخرى من الانحرافات والشذوذ، بل يرجع إلى أن الله سبحانه وعد محمدا عليه السلام أن لا يهلك قومه وهو فيهم بشخصه يوم كان حيا، أو وهو فيهم بالكتاب الذي أرسل به والسنة التي بينه بها، وطائفة من المؤمنين في أمته يستغفرون الله بعد وفاته، قال تعالى :

«وما كان الله ليعذ بهم وأنت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون» [39].

ولولا لطف الله وستره، ووعده لسيدنا محمد عليه السلام، لشمل الناس في هذا الزمان ما شمل قوم لوط والأمم السابقة من العذاب، لفشو أنواع الرذائل فيهم؛ روى ابن عمر أن النبي ﷺ قال : «ليأتين على أمتي ما أتى على بني اسرائيل حذو النعل بالنعل حتى إن كان منهم من أتى أمه علانية لكان في أمتي من يصنع ذلك» [40].

ولا شك أن شر عادة قوم لوط أهون في طبيعة النفس من شر من يأتي أمه علانية، ونعوذ بالله من الفاحشتين معا ومن جميع الخبائث. ولعل من يمعن النظر قليلا في طوائف من أناس هذا العصر؛ في معاملاتهم وهم يأتون الفواحش ما ظهر منها وما بطن، ويستهترون بكل خلق كريم — إلا من رحم الله — ويكادون يتفقون على المنكر..، لحكم بدون تردد، بصدق ما أخبر به الرسول ﷺ لأمته، لأنه — عليه السلام — «ما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى» [41].

لنرجع إلى فقه الصحابة — رضي الله عنهم — في تقدير عقوبة فعل قوم لوط، فنجد ابن عمر من بينهم، قد ذهب فيه إلى القياس على الزنا في الحد جلدا للبكر، ورجما للمحصن : «روي أن عبد الله بن الزبير أتي بسبعة أخذوا في لواط، فسأل عنهم، فوجدوا أربعة قد أحصنوا، فأمر بهم فخرج بهم من الحرم ثم رجموا بالحجارة حتى ماتوا، وجلد الثلاثة حتى ماتوا بالحد — قال وعنده ابن عباس وابن عمر، فلم ينكرا عليه» [42].

عدم إنكار ابن عباس وابن عمر على ابن الزبير حكمه في اللوطيين بالرجم

39) سورة الأنفال، آية : 33.
40) سنن الترمذي 26/5، انظر أحكام القرآن لابن العربي 1472/3.
41) سورة النجم، الآيتان : 3، 4.
42) أحكام القرآن لابن العربي 1472/3 — 1474.

والجلد، يعني منهما الموافقة والإقرار له فيما حكم به، وأن ذلك مذهبهم جميعا، وهذا أقرب حكم إلى الصواب في اللواط قياسا له على الزنا، ويظهر أنه إليه يرجع حكم أغلب الصحابة.

كتب خالد بن الوليد في شأن اللواط إلى أبي بكر، فأمره بالرجم فيه، ولكن عليا كان يرى أن العرب تأنف من العار أكثر مما تأنف من الحدود، فأفتى أن يحرق بالنار، فاجتمع رأي الصحابة على فتواه بمن فيهم الخليفة أبو بكر، فكتب إلى خالد أن يحرقهم بالنار. وروي عن ابن عباس أنه سئل عن حد اللواط فقال يصعد به في الجبل، ثم يردى منه، ثم يتبع بالحجارة.

وبمذهب ابن عمر ومن وافقه من الصحابة في قياس حد اللوطي على الزاني في العقوبة، أخذ الشافعي في بعض أقواله [43]. وحكى الترمذي عن مالك والشافعي — في قول آخر له — وأحمد، أنه يرجم أحصن أو لم يحصن.

وقال أبو حنيفة وأصحابه والظاهرية : يجلد اللوطي بما دون الحد : أي يعزر ويسجن. وضعف ابن حزم ثبوت أثر الحرق بالنار، وما ادعي له من اجماع، كما ضعف ثبوت الجلد والرجم عن علي وابن عباس وابن الزبير وابن عمر [44].

فتحصل مما تقدم من الأقوال :

1 — الاتفاق على شدة عقوبة اللواط من الصحابة الذين قالوا : يرجم الفاعل مطلقا أحصن أو لم يحصن، أو إحراقه بالنار ذهابا إلى درجة مبالغ فيها مناسبة لشناعة جريمة الفعل.

2 — قياسه على الزنا وهو الأنسب لاستناده إلى دليل من الكتاب.

3 — التعزير بما دون الحد، وهذا قول ضعيف لا يناسب مستوى الجريمة.

ويمكن الجمع بين فتوى ابن عباس بإلقاء الجاني من أعلى شاهق واتباعه الحجارة، وبين حكم ابن الزبير بالجلد والرجم على نوعي الجاني المحصن وغير المحصن بموافقة ابن عمر وابن عباس واقرارهما له، أن فتوى ابن عباس كانت في المحصن؛ فأفتى أن يرجم على هذه الحالة. كما يمكن أن يوفق بين ما ذهب إليه العبادلة الثلاثة من الحكم بالجلد والرجم، وما ذهب إليه علي من إحراق الفاعل بالنار، أنه يحرق بعد موته بالرجم لأن

43) أحكام القرآن لابن العربي 1472/3 — 1474.

44) المحلى 463/11 — 466

الإماتة حرقا بالنار للحي من خصوص عذاب الله تعالى، الذي نهى عنه النبي ﷺ بقوله : «لاتعذبوا بعذاب الله» (45) أي النار.

أما حجة المذهب الأخير، فيرى ابن حزم فيمن فعل فعل قوم لوط، أن يعزر وينهى عن المنكر بما يكف أذاه عن الناس من تأديب وسجن، ولا يعتدى عليه لا بالحرق ولا بالقتل ولا بالجلد، لأنه لم يرد فيه شيء في كتاب الله وسنة رسوله، ولم يثبت فيه أثر صحيح عن الصحابة، ولذلك يقول ابن حزم : «نعوذ بالله من أن نغضب له بأكثر مما غضب تعالى لدينه، أو أقل من ذلك، أو أن نشرع بآرائنا للشرائع الفاسدة ونحمد الله تعالى كثيرا على ما من به علينا من التمسك بالقرآن والسنة وبالله تعالى التوفيق (46).

ولعل الراجح الذي يطمأن إليه في هذه المسألة، ما ذهب إليه ابن عمر ومن وافقه من العبادلة والصحابة، قياسا لعقوبة اللواط على عقوبة حد الزنا، بالجلد مائة للبكر، والرجم بالحجارة إلى الموت للمحصن، لاستناده على دليل الكتاب (*) والله أعلم ـــ .

حد من أتى بهيمة ؟

سبق مذهب ابن عمر في جريمة اللواط، أن وافق حكم ابن الزبير في العقوبة عنها بالحد كالزنا جلدا ورجما، وهو المذهب الذي يرى راجحا ومناسبا فيه، فما هو مذهبه فيمن أتى بهيمة إذ هو فعل منكر كذلك تحرمه الشريعة ويستقبحه الطبع السليم، لأنه شذوذ جنسي مثل اللواط في الإنحراف وأبعد منه في قضاء الشهوة.

ثبت عن ابن عمر أنه قال في الذي يأتي البهيمة : «لو وجدته لقتلته» فظهر من قوله هذا أنه استنكر فعل من أتى بهيمة مثل ما استنكر فعل قوم لوط، فافترض له شدة العقوبة إلى درجة إزهاق روح الفاعل من دون أن يميز بين أن يكون محصنا أو غير محصن.

وبما ذهب إليه ابن عمر من قتل ... الفاعل، قال أبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف، بل زاد فقال : «وتقتل البهيمة أيضا» وسئل الحسن بن علي عن رجل أتى بهيمة فأفتى : «إن كان محصنا رجم».

---

45) سنن أبي داود 55/3، انظر أحكام القرآن لابن العربي 1473/3

46) المحلى 466/11 ـــ 467.

*) «الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة» ـــ النور، آية : 2 والآية : المنسوخة قولا، الثابتة عملا : ـــ الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة ـــ : تفسير ابن كثير 49/5.

وروي عن ابن عباس، أنه لا حد عليه؛ وهو المذهب المعروف عنه في السهولة واليسر؛ إذا لم يكن هنالك دليل من كتاب وسنة..، إزاء ما عرف عن ابن عمر من التشديد والمحافظة، في أمور الشريعة.

ورأى ربيعة أن من أتى بهيمة ابتغى مالم يحلل الله له فهو موكول إلى رأي الإمام ليقدر عليه العقوبة، لأنه أحدث في الاسلام أمرا عظيما، وهو قول مالك؛ فيحتمل اتجاههما الأخذ بمذهب ابن عمر وهو القتل إن رآه الإمام، والأخذ بمذهب ابن عباس أن لا حد عليه إن رآه الإمام كذلك، فيكون عليه التأديب بالتعزير والسجن والتوبيخ. لأن الامام إذا رفعت إليه مثل هذه الفعلة نظر في ظروف وقوعها وعواقبها في البيئة التي حدثت فيها، فأصدر حكمه وفق ماتقتضيه المصلحة بعد الاجتهاد للمسلمين، فيمكن أن يكون حكمه بالقتل، أو بما دونه، ما دام لم يثبت فيها دليل من كتاب وسنة وإجماع من الصحابة.

وبالتعزير ـــ كذلك ـــ قال الظاهرية، لأنه منكر من الفعل يجب تغييره، وعن الشافعي قولان : أحدهما يحد قياسا على الزنا، والثاني عليه التعزير كما قال الظاهرية [47].

وما دام لم يثبت في هذه المسألة دليل صريح يعول عليه بالكتاب والسنة، واختلفت فيها آثار الصحابة في احتمال الصحة والضعف؛ من الفتوى بالقتل مطلقا، والحد قياسا على الزنا، والتعزير أو ما في معناه من اللوم والسجن..، فالأنسب لضبط أمور التشريع وقوانين العقوبة، أن تحكم هذه الجريمة بالحد، قياسا على الزنا، حسبما ذهب إليه الحسن ابن علي ـــ رضي الله عنه ـــ، لأن ما عداها من الأقوال فيه إفراط أو تفريط؛ إلى جانب الأخذ بالاحتياط للجريمة، أو المذنب، فمن ذهب إلى قتله مطلقا أو إحراقه بالنار ـــ أحصن أو لم يحصن ـــ يكون قد بالغ فأفتى بزيادة على الحد الشرعي الذي نزل به الكتاب في عقوبة الزنا، مع أن الدافع إلى الفعل واحد وهو قضاء الشهوة. ومن ذهب إلى الافتاء بمجرد تعزيره أو ما في معناه من التأديب، يكون قد هون من أمر الجريمة واحتاط للمذنب، فربما ساعده ذلك على ارتكاب مثلها مرة أخرى، ولم يزجر غيره بالقدر الكافي إلى الحد المقصود من الإصلاح.

ويمكن التوفيق بين مذهب الحسن الراجح وهو الحد، ومذهب ابن عمر القائل بالقتل مطلقا، أن ابن عمر أراد بقوله : «لو وجدته لقتلته» المحصن، فأطلق القول

47) المحلى 11/467 ـــ 468.

بالقتل مبالغة في استقباح الفعل والتنفير منه، لأن الفتوى بالحد مذهبه في مثل هذا : كاللوطيين الذين وافق فيهم حكم ابن الزبير بالحد كالزنا، فيحد البكر بالجلد مائة، والمحصن بالرجم حتى يموت ـــ والله أعلم ـــ.

الإستمناء باليد

الضرورة والكبت الجنسي كثيرا ما يلجئان الإنسان إلى التخلص من الشهوة بأي وسيلة تساعد على إراقة المني : كذلك الذكر باليد، وما في معناه مما لا يتعدى ضرر الفاعل فيه إلى غيره، لأن الانسان ـــ والعصمة لله وحده ـــ خلق ضعيفا ومزيجا من المادة والروح، فعن المادة تنشأ الغريزة التي يشترك فيها الانسان والحيوان؛ فتسفل به أحيانا إلى الدرك المنحط حتى تساويه بالبهائم العجماء، وتعلو به الروح أحيانا أخرى إلى الدرجات العليا حتى يقترب من مستوى الملائكة الكرام.

فإذا انحطت الغريزة بالانسان إلى تلك الدرجة واضطرته تحت ضغطها الملح أن يستمني بيده، أو ببعض جوارحه الأخرى، فماذا يكون حكم فعله شرعا ؟.

عن مجاهد قال : «سئل ابن عمر عن الاستمناء ؟ فقال ذلك نائك نفسه»

وعن قتادة عن رجل عن ابن عمر أنه قال : «انما هو عصب تدلكه» (48).

يستفاد من فتوى ابن عمر عن السؤال الأول ـــ وكذلك من الثاني إن ثبت ـــ أن الاستمناء كان يقع شائعا في هذا العهد المبكر مع ازدهار الاسلام، والمسلمون كانوا أكثر ميلا إلى الروحيات والاشتغال بالزهد والعبادة والجهاد منه إلى الماديات واللهو والدعة، بالنسبة إلى الفترات التي تلت بعد في تاريخ الاسلام، ومع ذلك كان ضغط الشهوة يتغلب، ولا يترك للانسان المسلم لبه عند ثوران الشهوة، سيما في نوبات الكبت الجنسي المتأزمة : في حال العزوبة، أو انعزال الرجال عن النساء في الغزوات، وما إليها من الظروف : كالمشاهدة اليوم لدى طلبة المدارس العليا، والجنود، والعمال المغتربين للعمل خارج بلدانهم، وزوجاتهم المقيمات بأرض الوطن...

كما يستفاد من جواب ابن عمر للسائل : (ذلك نائك نفسه)، أن هذا الفعل ليس له حكم شرعي ثابت بنص الكتاب والسنة...، ولذلك لم يخرج في جوابه عن الإبهام إلى القول بالجواز أو الحرمة، بل كان أميل فيه إلى التوقف، وإن كان يفهم منه

---

48) المحلى 475/11

أن الفعل لا يسبب الضرر لأحد، بل تقتصر عاقبته نفعا أو ضررا على فاعله وحده، فتكون نتيجة الحكم فيه ــ والله أعلم ــ بحسب السبب الدافع إلى الفعل، إن كان ــ بعد الاضطرار ــ هو الخوف من الوقوع في الزنا، يكون الفعل مباحا بل واجبا ليعصم نفسه، لما روي عن مجاهد : «كان من مضى يأمرون شبابهم بالاستمناء يستعفون بذلك» [49]، وإن كان السبب هو بدافع الطيش واللعب بنفسه يكون حراما فتعترى هذا الفعل أحوال التكليف الخمسة حسب حدة الضرورة وخفتها.

أما أثر ابن عمر الثاني، فيبدو أنه ضعيف الثبوت، لورود الراوي عن ابن عمر فيه نكرة «رجل» غير معروف، ولو ثبت لكان واضحا في بيان جواز الإستمناء باليد وما معناه، لأن ابن عمر وصفه بأمر عادي تافه، لا يثير الاهتمام، ولا يشير إلى الحرمة : (إنما هو عصب تدلكه).

وإذا قوبلت فتوى ابن عمر في الاستمناء باليد ــ رغم ما في أثره من إبهام وضعف في الثبوت، وما يفهم من قوله : «ذلك نائك نفسه» من قبح وكراهة [50] بفتوى ابن عباس : «أن رجلا قال له : اني أعبث بذكري حتى أنزل، قال أف، نكاح الأمة خير منه وهو خير من الزنا» لاتضح منهما معا الجواز للضرورة [51].

كما يفهم من أثريهما معا، أن الاستمناء كان شائعا في هذا العهد إلى درجة أن الفاعلين له، كانو يبوحون به ويطلبون الفتوى في شأنه، لأنهم ــ رضي الله عنهم ــ كانوا صرحاء مع أنفسهم، لا يخافون من معرفة أحكام دين الله وشريعته لومة لائم.

وقد تعجب ابن عباس من الفعل، لا من كونه حراما، ولكن فيما إذا أمكن للفاعل إتيان الإماء، فعدل عنهن الى تفضيل إراقة المني بيده، والا فهو جائز يعصم فاعله من الزنا الذي يعاقب عليه شرعا بالجلد والرجم.

ولاختلاف الآثار عن الصحابة وابهامها في هذه المسألة، اختلف فيها الفقهاء بعدهم، فذهب المالكية والشافعية والزيدية إلى تحريم الاستمناء باليد وشبهه، محتجين بأن الله تعالى أمر بحفظ الفروج إلا على الزوجة والأمة : «والذين هم لفروجهم حافظون

---

49) نفس المرجع

50) فقه السنة 436/2

51) المحلى 475/11

الا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون» [52].

وذهب الحنفية والحنابلة إلى التفصيل، فجعلوه حراما ان كان من غير ضرورة وحلالا بل واجبا ان خاف على نفسه الزنا. [53] ويرى ابن حزم أن الاستمناء مكروه ولا إثم فيه لأن مس الرجل ذكره بشماله مباح، ومس المرأة فرجها كذلك مباح باجماع الأمة كلها، فإذ هو مباح فليس هنالك زيادة على المباح إلا التعمد لنزول المني، فليس ذلك حراما أصلا لقول الله تعالى : «وقد فصل لكم ما حرم عليكم» [54] وليس هذا مما فصل لنا تحريمه فهو حلال » [55].

ولعل أرجح الأقوال في هذا الفعل أنه لا بأس به إن ابتلي به انسان مسلم على وجه الضرورة الملحة، كما دلت عليه آثار الصحابة والتابعين في مجملها، وتفصيل الحنفية والحنابلة، وابن حزم..، لأن أثر الفعل لا يتعدى إلى غير الفاعل، في الوقت الذي يفيده فيعصمه من الزنا الذي يؤدي به إلى الحد، لجوءا إلى ارتكاب أخف الضررين.

قاذف أم الولد

القذف لغة : الرمي بالحجارة ونحوها، وشرعا : الرمي بالزنا. يتحقق العقاب في القذف إذا صدر من شخص أو أكثر ولم يبلغ العدد حد الشهادة المشروطة في الزنا وهو أربعة شهداء؛ ورد حكمه بنص القرآن الكريم صيانة لأعراض المسلمين وحفاظا على سمعتهم وكرامتهم أن تتطاول إليها ألسنة السوء، وحظرا على ضعاف النفوس أن يشيعوا الفاحشة في الذين آمنوا : «والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة» [56].

وبما أن العبيد والاماء، داخلون مع الأحرار في عموم الآية، فان الحكم بالعقاب يشمل من قذفهم كالأحرار، لولا حديث أبي هريرة : «من قذف مملوكه وهو بريء مما قال جلد يوم القيامة الا أن يكون كما قال» [57] فقد استثنى المالك إذا قذف مملوكه

52) سورة المؤمنون، الآيات : 5، 6، 7
53) فقه السنة 435/2.
54) الأنعام، آية : 120
55) المحلى 475/11
56) سورة النور، آية : 4
57) شرح القسطلاني على البخاري 39/10

لا يقام عليه الحد في الدنيا، فهل كذلك اذا قذف أجنبي مملوك غيره لا يحد ؟

أجمع العلماء، على أنه لا يحد قاذف المملوك كذلك إذا كان أجنبيا الا أم الولد، فثبت عنهم فيها خلاف؛ صح عن ابن عمر أن قاذفها يحد : «عن نافع : أن أميرا من الأمراء سأل ابن عمر عن رجل قذف أم ولد لرجل فقال ابن عمر : يضرب الحد صاغرا» [58].

أخذ بفتوى ابن عمر مالك والظاهرية. وذهب أبو حنيفة والشافعي إلى أنه لا حد عليه، كما لا حد على مالكها إذا قذفها، لأنها أيضا مملوكة قبل موت سيدها، وحجة هؤلاء، حديث أبي هريرة السابق، المتضمن أن لا حد على مالك قذف مملوكة في الدنيا، ولكن عليه الحد من الله في الآخرة إن ظلمه : أي قياسا للقاذف الأجنبي على القاذف المالك. ولكن فتوى ابن عمر في القاذف الأجنبي لأم الولد ميزته بحكم يخصه وهو الحد صاغرا؛ وفي فتوى ابن عمر هذه، قال ابن حزم : «وهذا الإسناد من ابن عمر من أصح إسناد يوجد في الحديث».

أما مذهب ابن حزم في خاصة نفسه دون الظاهرية، فيميل في هذه المسألة إلى تسوية الرقيق بالأحرار أمام جزاء القذف، محتجا بقول الله تعالى : «ياأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم» [59]، وبقول الرسول ﷺ : «إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم وأبشاركم عليكم حرام» فسوى رسول الله ﷺ في حرمة العرض بين الحر والعبد..

وملخص هذه المسألة، أن الخلاف فيها بين العلماء ــ باستثناء ابن حزم الذي يميل إلى التسوية ــ ينحصر في الأجنبي إذا قذف أم الولد. فأفتى ابن عمر على قاذفها أنه يحد صاغرا، وصح عنه خبر هذه الفتوى كما أورد صاحب كتاب «سبل السلام» وابن حزم [60]، وبه أخذ مالك، والظاهرية ــ كما تقدم ــ وهو الراجح، لأن أم الولد في حكم الحرة في كثير من الأحكام، فخالفت بذلك بقية الرقيق، على القول بأن حكم الرقيق يخالف الأحرار في جزاء القذف حسبما ذهب إليه الجمهور ــ والله أعلم ــ.

حد من قذف ابن الملاعنة.

لما كان القذف يعتبر جريمة تؤثر في المقذوف أخلاقيا واجتماعيا ونفسيا، بالتنقيص

---

58) المحلى 328/11، 329، انظر سبل السلام 17/4.

59) سورة الحجرات، آية : 13

60) المحلى 328/11 ــ 329، قابله بسبل السلام 17/4

من كرامته والمس بشرفه، فإن مفعوله يسري على كل شخص يعد القذف فرية في جانبه تعتبر شهادة يحد عليها لو صدق، وذلك مثل ابن الملاعنة وأمه إذا رماهما شخص بالزنا، لأن الملاعنة ما لاعنت إلا لعدم تحقق زناها، وابنها، تبع لها في البراءة الظاهرة :

روى مالك عن نافع عن ابن عمر أنه قال : «من دعا ابن الملاعنة لزنا ضرب الحد» (61).

فإذا كان هذا القول ثبت في ابن الملاعنة، فلأن يثبت لها أولى، لأنها ما لاعنت الا لتقي نفسها وصمة عار الزنا، وكفاها اللعان عقابا، لأن الله تعالى نهى أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا. وافق ابن عمر فيه ابن عباس. وبه أخذ مالك والشافعي وأحمد وجمهور الفقهاء، لحديث ابن عباس :

قضى رسول الله ﷺ في الملاعنة أن لا «ترمى ولا يرمى ولدها ومن رماها أو رمى ولدها فعليه الحد» (62). لأن حصانة الملاعنة لم تسقط باللعان، ولا يثبت الزنا به، ولذلك لم يلزمها به حد. ومن رمى ابنها عليه الحد كذلك للخبر والمعنى إن نسبه إلى الزنا، أو إلى من رميت به أمه في اللعان. أما إن رماه بالنفي عن الملاعن وقصد أنه منفي عنه شرعا فلا حد عليه لأنه صادق في قوله (63).

مشمولات تحريم الخمر

لما كانت الخمر محرمة بنص القرآن والسنة، بعد أن كان الناس قد ألفوا في الجاهلية وصدر الاسلام شربها والتعامل فيها بالتجارة والإجارة وما إليهما من أنواع التعامل، استوحش بعض المسلمين مفارقة التعامل بها في كل الميادين مرة واحدة حيث توهم ــ وخصوصا من كان دخل في الاسلام حديثا ــ أن التحريم متوجه إلى شربها، دون أنواع التعامل الأخرى. يتضح ذلك من خلال فتاوى ابن عمر الآتية لأناس من أهل العراق الذين حكوا له معاملتهم المستمرة في الخمر فيما عدا شربها :
عن مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر : أن رجالا من أهل العراق قالوا له : يا أبا عبد الرحمن إنا نبتاع من تمر النخل والعنب فنعصر خمرا فنبيعها فقال عبد الله بن عمر : إني أشهد الله عليكم وملائكته ومن سمع من الجن والإنس أني لا آمركم أن

61) المدونة الكبرى 115/6.
62) سنن أبي داود 277/2
63) المغني 225/10

تبيعوها ولا تبتاعوها ولا تعصروها ولا تشربوها ولا تسقوها فإنها رجس من عمل الشيطان» [64].

وعن عميرة المعافري قال : «خرجت حاجا أنا وصاحب لي حتى قدمنا المدينة فأكرى صاحبي راحلة من صاحب خمر فأخبرني، فذهبنا إلى عبد الله بن عمر نسأله عن ذلك وقال لا خير فيه» أي حرام [65].

هكذا نهى ابن عمر سائليه عن التعامل في الخمر بما دون الشرب، في أثريه السابقين معا، بصيغة الخبر التي هي أبلغ من النهي الصريح، المستفاد منه أنها محرمة تحريما قاطعا في جميع أنواع التعامل بها، كشربها على السواء، مستدلا لهم باقتباس من كتاب الله : فانها «رجس من عمل الشيطان»، ومن حديث رسوله عليه السلام : «لعنت الخمر على عشرة أوجه : بعينها، وعاصرها، ومعتصرها، وبائعها، ومبتاعها، وحاملها، والمحمولة إليه، وآكل ثمنها، وشاربها، وساقيها» [66].

ومع فتوى ابن عمر لسائليه، أن التعامل بالخمر حرام بأي وجه من الوجوه، تبرأ من فعلهم المحرم : إن هم استمروا فيه، لأنه لا يوافق في شيء حكم الله ورسوله في الخمر، فتذرع إليهم ليقلعوا عن معتقدهم فيها، باشهاد الله عليهم، وملائكته، ومن سمع من الجن والانس، أن يكون قد جعل لهم في التعامل بها مسوغا يعتمدونه.

اذا كان المفروض في هؤلاء المسلمين الأولين، أنهم عملوا ما عملوا في الخمر لجهلهم وحداثة عهدهم بالاسلام، فبين لهم عبد الله بن عمر حكم الله فيها..، فما عذر هؤلاء اليوم الذين يعتمدون التعامل بها وهم ينتسبون إلى الاسلام، بعد علمهم بجميع جوانبها المحرمة يتعاملون بها في واضحة النهار على مرأى ومسمع من الناس : شربا، وبيعا، وشراء، وإجارة واستئجارا وحملا وتحميلا..، ثم يقدمونها كأحسن هدية تقضى بها المآرب المهمة.

حرمت الخمر للإسكار

بعد أن أفتى ابن عمر الرجال من أهل العراق ناهيا لهم عن التعامل في الخمر بأي سبب من أسباب التعامل، ننتقل معه إلى الخمر التي نهاهم عنها، وهي التي عرفها تعريفا شاملا، أنها كل شراب مسكر مغيب للعقل، من أي نوع من أنواع الثمار

---

64) شرح الزرقاني على الموطأ 174/4.
65) المدونة الكبرى 67/11
66) سنن ابن ماجة 1121/2

والحبوب صنع وما أسكر كثيره فقليله حرام، سواء صنع من خليطين أو من نوع واحد، لأن المدار دائما في الخمر على الإسكار :

«عن ابن سيرين قال : جاء رجل إلى ابن عمر فقال : إن أهلنا ينبذون لنا شرابا عشيا فإذا أصبحنا شربنا قال : أنهاك عن المسكر قليله وكثيره، وأشهد الله عليك أنهاك عن المسكر قليله وكثيره، وأشهد الله عليك ان أهل خيبر ينتبذون شرابا من كذا وكذا ويسمونه كذا وكذا وهي الخمر، حتى عد أشربة أربعة أحدها العسل» (67).

وعلى هدي ما تفيده فتوى ابن عمر هذه، أن مدار التحريم في المشروب وتسميته خمرا، هو الاسكار وتغييب العقل، سواء صنع من نوع واحد، أو نوعين، أو أنواع متعددة، يمكن الجمع بين قولي الأئمة وهم يختلفون في رواية النهي وعدمه عنه في شرب نبيذ الخليطين. حيث ذهب مالك والشافعي وأصحابهما إلى النهي حسب رواية نافع عن ابن عمر، وذهب أبو حنيفة إلى جواز شرب الخليطين : كعصير الزبيب والتمر، لأن ابن عمر روي عنه جواز شربهما (68) فكان كل من المذهبين محقا، فالذي روي عنه النهي عن شرب عصير الخليطين، لأنه كان قد صاحبه إسكار، ومن روى عنه الجواز، لأنه كان خاليا من الاسكار، فتحصل أن علة التحريم تدور مع الإسكار وجودا وعدما، فلا حرمة مع أمن الأسكار بشرب الخليطين أو أكثر، ولا حلية مع الاسكار ولو بشرب عصير واحد. لأن ابن عمر حدد في فتواه أنواع الأشربة التي كانت معروفة في زمانه بالاسكار، فجعل علة النهي تدور معه، سواء شرب كثيرا فأسكر بالفعل، أو قليلا لايمكن الاسكار معه، لأن ما أسكر كثيره يجب أن يتقى قليله...

وقد اجتهد ابن عمر في النصح للسائل عن الخمر أن يحمله على الجادة، فتبرأ من فعله المحرم في الخمر بتكرار اشهاد الله عليه إن هو استمر فيه، ولم يترك له أي وسيلة يعتذر بها في اقتراب الشراب المحرم.

ودليل هذه الفتوى ما وراه ابن عمر عن رسول الله ﷺ : «وكل مسكر حرام، وما أسكر كثيره فقليله حرام» (69).

قال الإمام أبو عبد الرحمن النسائي : «وفي هذا دليل على تحريم السكر قليله

---

67) سنن النسائي 296/8

68) التمهيد 164/5

69) سنن ابن ماجة 1124/2

وكثيره وليس كما يقول المخادعون لأنفسهم بتحريمهم آخر الشربة وتحليلهم ماتقدمها الذي يشرب في الفرق قبلها. ولا خلاف بين أهل العلم أن السكر بكليته لا يحدث على الشربة الآخرة دون الأولى والثانية بعدها وبالله التوفيق [70].

حكم المصر على شرب الخمر

لم ينزل نص صريح في الكتاب الكريم يحدد مقدار عقوبة شارب الخمر، لكن ثبت عن رسول الله ﷺ أنه أمر أصحابه رضي الله عنهم، بضرب السكران بحضرته، وشاركهم في ضربه، فضربوه بما وجد معهم : كجريد النخل والنعال..، وضربه عليه السلام بالتراب، فقدروا هذا الضرب الذي كان بحضرة الرسول عليه السلام فيما بعد، بنحو أربعين جلدة، وهو نصف حد القاذف. وجلد أبو بكر في خلافته أربعين. ثم تطور الأمر في حد الخمر، بعد أن استقل السكارى الحد بأربعين واستهانوا به في عهد عمر إلى ثمانين، وذلك بعد أن كتب إليه خالد ابن الوليد في شأن استئناس الناس إلى شرب الخمر واستهتارهم بحدها، فجمع عمر الصحابة للاستشارة، فأشاروا عليه أن يحد السكران بأقل الحدود وهو حد الفرية (القذف) ثمانون جلدة.

هكذا تطور الحد في الخمر لتطور الناس عموما في شربها، فما هي عقوبة الفرد الواحد إذا كرر شربها مصرا عليه، بعد إجراء الحد عليه للمرة الأولى والثانية والثالثة ؟.

صح عن عبد الله بن عمر أنه قال : «ائتوني به في الرابعة فعلي أن أقتله لكم» [71] ووافقه في هذا المذهب معاوية، وأبو هريرة، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وقبيصة ابن ذؤيب؛ غير أن قبيصة ورد في آخر روايته تنصيص على أن القتل منسوخ، بحديث «... فأتي رسول الله ﷺ برجل قد شرب فجلده، ثم أتي به فجلده، ورفع القتل وكانت رخصة» [72].

فاستفيد من حديث قبيصة، أن القتل على تكرار شرب الخمر للمرة الرابعة كان معمولا به في عهد الرسول ﷺ، فنسخ. ويمكن التوفيق بين قول ابن عمر بقتله، وقول قبيصة بأنه لم يبق القتل حدا له لنسخه، أن ابن عمر لم يكن عالما بالنسخ، أو كان عالما به وأراد بقوله (فعلي أن أقتله لكم) التهديد والتخويف، كما فعل مع السارق وهو يصلت عليه السيف.

70) سنن النسائي 301/8.
71) زاد المعاد 210/3
72) سنن أبي داود 164/4 — 165، انظر سنن النسائي 313/8.

ويؤيد هذا المعنى قول علي ـــ رضي الله عنه ـــ : «ماكنت لأقيم حدا على أحد فيموت فأجد في نفسي، إلا صاحب الخمر فإنه لو مات وديته، وذلك أن رسول الله ﷺ لم يسنه» [73]، وعنه أيضا عند أبي دواد : « لا أدي، أو ماكنت لأدى من أقمت عليه حدا إلا شارب الخمر، فإن رسول الله ﷺ لم يسن فيه شيئا، انما هو شيء قلناه نحن» [74]، يعني الصحابة وقت أن استشارهم عمر، فكان من جملة من أشار عليه علي ـــ كرم الله وجهه ـــ : «نرى أن نجلده ثمانين فإنه إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى أو كما قال فجلد عمر في الخمر ثمانين [75].

وعلى أن الأمر بقتل السكران منسوخ، إن عاد فكرر شرب الخمر للمرة الرابعة أو الخامسة، أخذ الجمهور، بل ادعى العلماء الاجماع على ذلك [76].

تنصيف حد الخمر على الرقيق

بعد أن تطورت عقوبة الخمر، لاستمرار الناس في شربها، من الضرب بما حضر في عهد رسول الله ﷺ، إلى أربعين جلدة في عهد أبي بكر وأول خلافة عمر، ثم إلى ثمانين في العهد الثاني من خلافة عمر واستقرت فيه..، كان حد الرقيق فيها على نصف حد الأحرار. به جلد ابن عمر عبيده، ومثله فعل عمر وعثمان ـــ رضي الله عنهم ـــ. «عن مالك ابن شهاب أنه سئل عن حد العبد في الخمر فقال : بلغني أن عليه نصف حد الحر في الخمر، وأن عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعبد الله بن عمر قد جلدوا عبيدا لهم نصف حد الحر في الخمر». وبهؤلاء الصحابة الكرام القدوة [77].

وأصله، قول الله تعالى : «فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب» [78]، ودخل الذكور تحت حكم للإناث فيه بعلة المملوكية، كما دخل الإماء تحت قوله ﷺ : «من أعتق مملوكا بينه وبين آخر فعليه خلاصه» [79] بعلة سراية العتق وتغليب حق الله تعالى فيه على حق المالك، فيصير المعتق بعضه حرا في جميعه [80].

---

73) فتح الباري 71/15
74) سنن أبي داود 165/4
75) شرح الزرقاني على الموطأ 167/4
76) حاشية السندي على النسائي 313/8
77) شرح الزرقاني على الموطأ 167/4
78) النساء، الآية 25
79) سنن أبي داود 23/4.
80) أحكام القرآن 406/1

حـد الساحـر

السحر عمل يحدثه الساحر ليؤثر به على بدن المسحور أو قلبه أو عقله من غير مباشرة له؛ وهذا العمل مثل عقد ورقى وكلام يتكلم به أو يكتبه...

وقد اختلف العلماء في حقيقة تأثير السحر أو تخيله، والصحيح أنه يؤثر، بدليل أن الله تعالى أمر نبيه محمدا عليه السلام أن يستعيذ منه ـــ وهو أمر لأمته بالتبع ـــ «ومن شر النفاثات في العقـد» [81]، كما ثبت تأثيره بحديث عائشة ـــ رضي الله عنها ـــ أن نبي الله ﷺ سحره رجل من اليهود [82].

وسواء أكان للسحر تأثير حقيقة أو خيالا، يجب أن لا يترك الساحر هملا من دون عقاب، لأنه يتلاعب بحواس الناس وعقولهم وأبدانهم، بما يثير من البلبلة، فيعتقد أو يظن السواد الأعظم من الناس أن لله شريكا في التأثير فماذا يكون عقاب الساحر ؟.

ثبت عن ابن عمر ـــ رضي الله عنه ـــ أن حد الساحر القتل [83]، وقد تأكد مذهبه هذا بتأييده لأخته حفصه أم المؤمنين، حينما أمرت بقتل جارية لها سحرتها، إزاء إنكار الخليفة عثمان عليها : «عن نافع عن ابن عمر أن جارية لحفصة سحرتها فاعترفت بذلك فأمرت بها عبد الرحمن بن زيد فقتلها فأنكر ذلك عليها، فقال له ابن عمر : ماتنكر على أم المؤمنين؛ امرأة سحرت واعترفت. فسكت عثمان [84].

اتضح من خلال هذا النص، أن مذهب ابن عمر هو القول بحد الساحر قتلا، ولذلك رد إنكار عثمان على أخته حفصه. ووافقه في مذهبه هذا أبوه عمر، وأخته حفصة، وجندب بن عبد الله، وغيرهم من الصحابة. وبه أخذ الإمامان : أبو حنيفة ومالك [85].

ودليل هذا المذهب، ما رواه أبو معاوية عن إسماعيل بن مسلم عن الحسن عن جندب قال : رسول الله ﷺ : «حد الساحر القتل».

وإن كان الامام الترمذي ذهب إلى تضعيف هذا الحديث، فقال فيه : «هذا حديث لا نعرفه مرفوعا إلا من هذا الوجه، واسماعيل بن مسلم العبدي، قال وكيع هو

81) سورة الفلق، آية : 4
82) فتح الباري 336/12، انظر سنن ابن ماجة 1173/2
83) المغني 116/10
84) المحلى 477/11
85) المغني 116/10

ثقة، ويروى عن الحسن أيضا، والصحيح عن جندب موقوف، والعمل على هذا عند أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم» (86).

ويستدل بعض العلماء على تكفير من يتعلم السحر بالآية : ﴿وما يعلمان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر﴾، وبحديث : «من أتى كاهنا أو ساحرا فصدقه بما يقول، فقد كفر بما أنزل على محمد ﷺ» (87).

وخالف مذهب ابن عمر ومن وافقه فيه في حد الساحر بالقتل، عثمان بن عفان وعائشة؛ فأنكر عثمان على حفصة قتلها للجارية التي سحرتها ـــ كما تقدم ـــ ... ولهذا عمد الامام الشافعي إلى التفصيل في حد الساحر فقال : «إنما يقتل الساحر إذا كان يعمل في سحره ما يبلغ به الكفر، فإذا عملا دون الكفر فلم نر عليه قتلا» (87).

ويرى الامام أحمد أن لا يقتل الساحر، بل يحبس ويستتاب : كالمرتد في الاستتابة دون القتل، وهذا يدل على أن الامام أحمد لم يكفر الساحر، لأنه لو كفره لأفتى بقتله (88). ودليل مذهب عدم قتل الساحر، أثر عمرة بنت عبد الرحمـٰن «أن عائشة أم المؤمنين، أعتقت جارية لها عن دبر، وأنها سحرتها واعترفت بذلك وقالت أحببت العتق، فأمرت بها عائشة ابن أخيها أن يبيعها من الأعراب ممن يسيء ملكيتها وقالت ابتع بثمنها رقبة فاعتقها» (89)، وحديث زيد بن أرقم : «سحر النبي ﷺ رجل من اليهود فاشتكى لذلك أياما فأتاه جبريل عليه السلام فقال إن رجلا من اليهود سحرك عقد لك عقدا في بئر كذا وكذا فأرسل رسول الله ﷺ فاستخرجوها فجيء بها فقال رسول الله ﷺ كأنما نشط (*) من عقال فما ذكر ذلك لذلك اليهودي ولا رآه في وجهه قط» (90).

فصبر رسول الله ﷺ على أذى سحر هذا اليهودي، وعدم التعرض له بسوء، بعد أن أطلعه الله تعالى على حقيقة فعله، يدل على عدم القتل في السحر. غير أن من ذهب إلى حد الساحر بالقتل، يخصه بالمسلم، وأن سحره يعتبر ارتدادا وكفرا بعد اسلام، فيعامل معاملة المرتد.

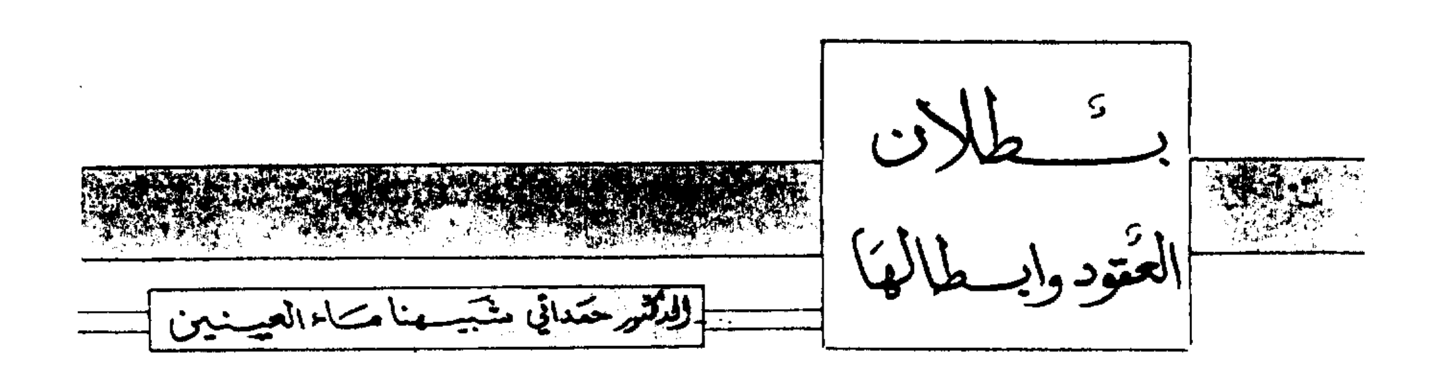
---

86) سنن الترمذي 60/4.
87) تفسيرا ابن كثير 251/1، انظر سنن الترمذي 60/4.
88) المغنى 115/10.
89) المحلى 478/11.
90) سنن النسائي 113/7.
*) الصواب، انشط، إذا أريد بها الحل.

وعلى كل حال، فقد ثبت الخلاف في المسألة بين علماء الصحابة ومن بعدهم: كالأئمة الأربعة، ولعل هذا الخلاف، حدث نتيجة أن السحر ليس نوعا واحدا، فتتحد تجاهه الأفهام، بل منه الضار والنافع : كالتفريق بين المرء وزوجه، وربط الوفاق والمحبة بينهما بكتابة آيات من كتاب الله عز وجل وليس فيها شيء من الشرك.

لذا ينبغي أن يوكل أمر السحرة إلى أولى الأمر العالمين من الحكام، ليعملوا في شأن عقوبتهم بمايرون بعد الاجتهاد للاسلام والمسلمين وفقما ورد في السحر من النصوص والآثار، فيكون الحد قتلا، أو تعزيزا، أو سجنا..، للحفاظ على حياة الناس وعقولهم وأموالهم ...





نظـرة عامـة :

ينبغي أن نميز جريا على عادة فقهاء القانون بين البطلان والإبطال والفسخ من جهة ومن جهة ثانية بين الإبطال وبين البطلان.

أ ــ فالبطلان يعتد به في حالات معينة هي أن يتخلف ركن من أركان التعاقد، كأن يكون أحد طرفي العقد صغيرا غير مميز، أو يكون محل العقد مستحيل التحقيق، أو الالتزام لا يتوفر على سبب يحمل عليه، وكذلك يمكن تقرير بطلان العقد بناء على اختيار المشرع، بنصه على بطلان تصرف معين حتى ولو كانت أركانه تامة.

ب ــ أما الإبطال فهو الحكم الذي يرتبه الشارع على تخلف شرط من شروط صحة العقد، كما لو تعرضت إرادة أحد المتعاقدين لعيب من عيوب الرضى مثل الاكراه، أو الغلط، أو التدليس، أو الغبن، أو أن تكون الإدارة ناقصة، إما بسبب جنون، أو بإحدى حالات نقص الأهلية المعروفة [1].

ج ــ أما الفرق بين البطلان، والإبطال، وبين الفسخ من جهة فيرجع إلى كون البطلان والابطال ينشآن من تخلف ركن، أو تحقق عيب أو عدم توفر شرط من شروط صحة التعاقد. بينما الفسخ يتحقق عندما ينشأ العقد صحيحا، ولكن أحد المتعاقدين أخل بواجبه فلم يتقيد بالتزامه فلجأ الطرف الآخر إلى طلب الفسخ ليتحلل من هذا الالتزام. وبذلك فالفسخ من خصائص العقود التبادلية، بينما البطلان والابطال يمكن تحقق أي واحد منهما في العقود التبادلية وغيرها، في حين أن الفسخ لا يرد كما سلف

1) نص الفصل 135 من مدونات الأحوال الشخصية على حالتين هما : المميز أو السفيه.

الا على عقد صحيح، يضاف إلى هذا أن الفسخ إذا وقع أزال العقد من الوجود بأثر رجعي [2].

وتتميز القوانين المدنية بكثرة التقسيمات، لهذا الموضوع فهناك النظرية التقليدية التي كانت تقسم البطلان إلى نوعين بطلان مطلق وبطلان نسبي، فالبطلان المطلق يتحقق إذا تخلف ركن من أركان العقد بينما يتحقق البطلان النسبي بتخلف شرط من شروط صحة العقد.

الا أنه عند اتمام اجراءات البطلان النسبي، أو ما سيعبر عنه تباعا بقابلية الابطال عندما يعتد به من حيث الحكم يلحق بالباطل في جميع الحالات.

ثم أتت من بعد تلك النظرية، نظرية ثانية قسمت البطلان إلى ثلاث حالات هي : الانعدام، والبطلان المطلق، والبطلان النسبي. فيكون العقد استنادا إلى هذه النظرية معدوما إذا فقد ركنا من أركان انعقاده، ويكون باطلا بطلانا مطلقا إذا فقد شرطا من شروط صحة الانعقاد، كما يكون باطلا بطلانا نسبيا، إذا كان أحد المتعاقدين ناقص الأهلية، أو شاب إرادته عيب من عيوب الرضى [3].

وقد سنوا مسطرة للتمييز بين الباطل والمنعدم تتلخص فيما يلي :

حيث درج الفقهاء القدامى على التفريق بين حالتين من البطلان، فأطلقوا على احداهما البطلان المطلق وعلى الثانية البطلان النسبي، كما يضيفون حالة ثالثة هي الانعدام.

فمن خلال هذا التقسيم يرتب الجزاء بحسب درجة العيب، الذي علق بالعقد، فإذا تخلف ركن من أركان العقد، كالرضا أو المحل، أو السبب، أو الشكل في أحد العقود الشكلية، أصبح العقد منعدما يمكن اعتباره لا وجود له.

أما البطلان المطلق فهو الجزاء على تخلف شرط من شروط صحة أحد هذه الأركان، كعدم تعيين المحل، أو عدم مشروعية السبب [4].

أما البطلان النسبي فهو الحكم الذي رتبه الشارع على العقد عندما يشاب بعيب من عيوب الرضا المتقدم شرحه. وهذا التقسيم أصبح متجاوزا من طرف فقهاء القانون المعاصرين، وحجتهم في ذلك أن الانعدام والبطلان المطلق يشكلان

---

2) نظرية الالتزام لسمير السيد ص : 88، والكزبري في نظرية الالتزام ج 1، ص : 197.
3) الكزبري في المصدر السابق 198.
4) الدكتور سمير ص : 88.

حالة واحدة، فالباطل بطلانا مطلقا هو معدوم، لأن الشارع اعتبره كأن لم يكن، وألزم إرجاع المتعاقدين إلى الحالة التي كانت قائمة قبل إبرام هذا العقد.

لذا فلان يمكن أن تكون في العدم درجات في التفاوت [5].

ومما يؤيد في نظرنا هذا الادعاء هو أنه حتى في حالة مواجهة بعض الآثار الناتجة عن هذا العقد لم يستطع أي تشريع، أن يميز بين آثار الباطل بطلانا مطلقا، وبين المعدوم فبقي إذا والحالة هذه التقسيم الثنائي أقرب إلى المنطق والصواب من تقسيم النظرية التقلبدية الثلاثية «والخلاصة أن البطلان المطلق هو الجزاء على تخلف ركن من أركان العقد، أو تخلف شرط من شروط أحد هذه الأركان، أما البطلان النسبي فهو الجزاء على وجود عيب في الارادة، أو نقص الأهلية» [6] [7] [8] [9].

أما الفرق بين العقد الباطل بطلانا مطلقا، والباطل بطلانا نسبيا ـــ القابل للبطلان ـــ فهو : أن العقد الباطل بطلانا مطلقا، لا ينتج أي أثر ولا يمكن تصحيحه وعلى القاضي أن يحكم ببطلانه من تلقاء نفسه ودونما حاجة إلى طلب إبطاله من أحد أطراف العقد.

أما العقد الباطل بطلانا نسبيا فهو عقد قائم منتج لآثاره حتى يتقرر إبطاله، أو يصبح صحيحا إذا أجازه الطرف الذي له حق طلب إبطاله، كما أن القاضي لا يحق له أن يحكم بإبطاله إلا بناء على طلب من له حق طلب هذا الابطال [10].

البطــلان

في نظرة عامة يمكننا أن ندرك بأن القانون المغربي ميز بين البطلان والابطال، ولم يميز بين المعدوم والباطل، ذلك من خلال تتبعنا للمواد التي خصصها لهذا الموضوع والممتدة من الفصل 306 إلى 310.

بناء على ذلك، وتوضيحا لمعالم كل جوانب الموضوع يمكن تقسيم هذا الفرع إلى المباحث الثلاثة التالية :

---

5) نفسه.
6) نفسه.
7) انظر الكزبري المصدر السابق.
8) الدكتور شكري السباعي بحث لنيل دكتوراه في البطلان والابطال ص : 51 وما بعدها.
9) نظرية الالتزام للسنهوري 12 ص : 486 ـــ 539.
10) يرى الدكتور الكزبري أن القضاء في المغرب قد تأثر في بعض الأحيان بفكرة التمييز بين العقد المنعدم والعقد الباطل وذلك حسب حكم لأحدى المحاكم أشار إليه في نظرية الالتزام المتقدم ذكرها ص : 199.

المبحث الأول : حالات البطلان
المبحث الثاني :خصائص البطلان
المبحث الثالث :آثار البطلان

المبحــث الأول : حــالات البطــلان

من الرجوع إلى نص التشريع المغربي في المادة 306 يتبين أن العقد يكون باطلا بحكم القانون في حالتين هما :

أ ـــ إذا تخلف أحد الأركان اللازمة لانعقاده (نص المادة 308)، ولكن يمكن في هذه الحالة قيام ما يسمى بانتقاص العقد بحذف الجزء الباطل وبقاء العقد على الصحيح منه، وقد مثل الفصل 1114 لهذه الحالة مشيرا إلى أن الصلح إذا كان يشكل وحدة متماسكة بين أجزاء العقد وبطل بعضها أبطل العقد كله، أما إذا أمكن حصر البطلان في جزء منه فإنه يبطل ويبقى على صحة الباقي.

ب ـــ اذا نص القانون على بطلانه في حالة أو حالة خاصة :

ولكون المباديء العامة لمختلف القوانين العربية واللاتينية تتقارب أحكامها في موضوع بطلان العقود، وإبطالها ورغبة في الاختصار فسنحصر جل تحليلاتنا لأحكام البطلان والابطال في المبادىء التي انحاز إليها المشرع المغربي حتى نتمكن من المقارنة المطلوبة مع أحكام الفقه الاسلامي.

البطلان لتخلف ركن من أركان العقد

أ ـــ كما تقدم فان العقد يكون باطلا إذا تخلف ركن من أركان العقد، وتلك الأركان كما مر هي : التراضي، والأهلية، والمحل، والسبب، يضاف إليها ركن الشكلية في العقود التي تركها القانون خاضعة لضرورة توفر تلك الشكلية.

ولهذا فاذا اتفق البائع والمشتري على أن يشمل التراضي بعض العناصر الأساسية في العقد، ويترك عناصر أخرى أساسية فيه اعتبر هذا العقد باطلا لتخلف ركن أو جزء مهم من أركان انعقاده، وكذلك اذا اتفقا معا على أن يشمل التراضي بعض عناصر العقد، ويترك عناصر أخرى منه لتكون محل اتفاق قادم اعتبر أيضا هذا الاتفاق باطلا لأنه لم ينتج شيئا مفيدا، واعتبر التعاقد الناجم عنه باطلا.

ب ــ وإذا عقد الصبي غير المميز تصرفا كنا أمام عقد فقد ركنا من أركان انعقاده ألا هو ركن الأهلية، وبالتالي يكون العقد الناجم عن هذا التصرف باطلا.

ج ــ وإذا تم العقد على محل محظور من حيث إرادة المشرع وأحكامه ولا يجيز التعامل به مثل المخدرات أو الفائدة بين المسلمين، أو التعاقد على خمر بين مسلمين أيضا، أو كان المحل يستحيل تحقيقه، فإن العقد في كل هاته الحالات يكون باطلا لتخلف ركن المحل.

د ــ إذا كان التعاقد ليس له محل يحمل عليه كأن يتعهد إنسان تجاه آخر بتنفيذ ثم يتبين بعد ذلك أن سبب الالتزام غير موجود كمن يتعهد بتسليم سيارة للبائع ثم يتبين أن السيارة قد احترقت قبل البيع، وكذلك من يتعهد بتنفيذ وصية ثم يتبين أن الموصي تراجع في وصيته أثناء حياته فهو باطل.

هـ ــ وتخلف ركن الشكلية أيضا هو من بين الحالات التي تسبب البطلان، إذا تحقق كمن يبيع عقارا في رسم عادي، ودون اللجوء إلى ضوابط التسجيل المحددة في القوانين العقارية مثل ظهير 19 رجب 1333 بالمغرب وكما نص عليه الفصل 489 من قانون الالتزامات والعقود المغربي.

وبالاضافة إلى هذه الحالات توجد حالات أخرى نص عليها القانون فقد يستجمع العقد كل أركان وشروط الصحة ولكن نظرا لأن القانون لم يبحه فيصبح عندها باطلا مثال ذلك :

ينص القانون على أن التعامل في تركة إنسان لا زال على قيد الحياة غير جائز (الفصل 61) وكما لا يجوز التعامل فيها فلا يجوز أيضا التنازل عنها، وهكذا لو تحقق تصرف ما على احدى تلك الحالتين في تركة انسان حي اعتبر هذا التصرف باطلا بحكم نص القانون (11).

كما ينص القانون على عدم جواز اشتراط الفائدة بين المسلمين (الفصل 1131)، وكذلك إذا قرر عقد الشركة عدم تناسب الربح أو الخسارة لأحد أعضائها مع ما دفع أو التزم به في الشركة اعتبر ذلك باطلا لأنه حمله خسارة تفوق نصيبه في رأس المال (الفصل 1034)، وكذلك لو أعطاه ربحا لا يناسب عمله.

والأمثلة كثيرة على الحالات التي نص فيها المشرع على أن بطلان جزء من العقد

---

(11) البطلان بحكم نص القانون لا يمكن حصره لأنه قابل للتنوع حسب إرادة المشرع وفي أي ظرف أراد.

يبطل العقد كله، وكذلك تلك التي يمكن فيها أن يسري عليه ما يسمى بالانتقاص وهو حصر البطلان في الشق الباطل وتصحيح العقد في الباقي دونه.

و — وإلى جانب الحالات السابقة تدخل المشرع أيضا في حالات أخرى موضحا بعض الأحكام التي تطبق في شأنها، إن حدثت فمن ذلك :

إذا قرر المشتركون إعفاء أحدهم من المساهمة في الخسارة، فان هذا الشرط يكون باطلا ويبقى عقد الشركة صحيحا (الفصل 1035).

وكذلك إذا اشترط المرتهن أنه سيتصرف في المرهون بعد حلول الأجل دون وفاء الراهن بما في ذمته، ودون اتباع مسطرة بيع المرهون، فان هذا الشرط يكون باطلا ويبقى عقد الرهن صحيحا ولا يحق للمرتهن التصرف في المرهون إلا وفق المسطرة المعدة لهذا التصرف حسب نص الفصل 1226 من قانون الالتزامات والعقود المغربي.

المبحث الثاني : خصائص البطلان :

تجسم هذه الخصائص بعض المبادىء والحالات التي تميز أحكام البطلان، وإذا كان بعضها يختلط ببعض الحالات السابقة، فإن دراستها بصفة مستقلة، من شأنها أن تزيل كل اشكالية يمكن أن تشاهدها استقبالا بين البطلان والإبطال من جهة. ومن جهة ثانية، توضح جوانب الموقف التشريعي والقضائي لكل حالة من حالات البطلان وهي :

1) الخاصية الأولى : بطلان جزء من العقد يبطل العقد كله، إلا إذا كان العقد قابلا للبقاء بدون الجزء الذي ناله البطلان وعلى هذا نصت المادة 308 من قانون الالتزامات والعقود المغربي بقولها : (بطلان جزء من الالتزام يبطل الالتزام في مجموعه، إلا إذا أمكن لهذا الالتزام أن يبقى قائما دون الجزء الذي لحقه البطلان وفي هذه الحالة الأخيرة يبقى الالتزام قائما باعتباره عقدا متميزا على العقد الأصلي).

وقد مثل المشرع لهذه الصورة الأخيرة بعقد الصلح إذ قال في المادة 1114 أن الصلح اذا شكلت أجزاؤه وحدة متماسكة واعترى البطلان جزءا منها فبطلان هذا الجزء الأول يؤول إلى بطلان الصلح كله (12).

---

12) نظرية الالتزام للكزبري ج 1/ ص : 206. لقد اعتمدت على أقوال أستاذنا الدكتور مامون الكزبري، لأنه اهتم بدراسة الالتزام في القانون المغربي، ولكونه أهم شارح لهذا القانون الآن وكذلك الدكتور شكري الذي أعد بحث دكتوراه الدولة في هذا الموضوع.

ويمكن أن نرى في حالات محصورة، أن العقد يكون صحيحا ولكن جزء منه باطل ثم يقرر المشرع بطلان العقد برمته كما في عقد اشترطت فيه الفائدة بين المسلمين فقد نص الفصل 870 على بطلانه برمته كما أنه في حالات أخرى نجد المشرّع حصر البطلان في الجزء الباطل من العقد وترك العقد قائما في الأجزاء الصحيحة. مثال ذلك : أن يعمد الشركاء تحت تأثير ما إلى إعفاء أحدهم من الخسارة، فان المشرع في هذه الحالة قرر بطلان هذا الشرط وبقاء الشركة قائمة بدون أن يتعرض عقدها للبطلان العقود بسبب بطلان جزء منه (الفصل 1035 في قانون الالتزامات المغربي) وبقية الأمثلة كثيرة سواء فيما يرجع استبدال العقد بعقد آخر أي انتقاض العقد، أو ببطلان الالتزام بسبب بطلان جزء منه إذا لم يكن قادرا على البقاء دونه.

2) **الخاصية الثانية** : بطلان الالتزام الأصلي يبطل الالتزام التبعي ولا عكس قال الفصل 307 : «بطلان الالتزام الأصلي يترتب عليه بطلان الالتزامات التبعية وإن بطلان الالتزام التبعي لا يترتب عليه بطلان الالتزام الأصلي».

وتقع هذه الحالات مثلا في الالتزامات التي ينشأ عنها وجود رهن، أو كفالة، فان بطلان الالتزام الأصلي يتبعه الرهن، والكفالة، ان وجد أحدهما، بينما بطلان أحدهما لا يؤثر في الالتزام الأصلي [13].

3) **الخاصية الثالثة** : العقد الباطل لا يقبل التصديق والاجازة، فالاجازة تصرف من جانب واحد يجعل العقد القابل للابطال صحيحا، لأن بطلانه نسب لتعلقه بحالات يمكن تصحيحها بينما الباطل بطلانا مطلقا يعتبر في عداد المعدوم، والمعدوم لا يمكن تصحيحه، ولذلك فلا يمكن أن تلحقه الاجازة لأنه من غير الممكن تصور اجازة المعدوم. وأيضا فان البطلان من متعلقات النظام العام فلا يمكن أن تلحقه الاجازة، التي هي تصرف يقع من أحد طرفي العقد، ولا التصديق الذي هو تصرف يقع من أجنبي على التعاقد يضيف به التزام أحد المتعاقدين إلى نفسه.

إلا أنه في حالة توفر شروط، وأركان انعقاد آخر من آثار هذا التصرف وجب الأخذ بها تحت مفهوم عقد آخر غير العقد الباطل. قال الفصل 310 (إجازة الالتزام الباطل بقوة القانون أو التصديق عليه لا يكون لهما أدنى أثر).

4) **الخاصية الرابعة** : البطلان لا يصححه التقادم، لأن الزمن ليس من شأنه

13) مامون الكزبري في تحليل الفصول 1150 و 1233 1147 في كتاب نظرية الالتزام المتقدم ذكره ج 1/ ص : 208.

تصحيح الأوضاع الفاسدة، أو تمكين الناس من حقوق يمنعهم القانون والشرع اياها لتعلقها بشيء غير موجود. ومع هذا، فان طريقة زوال الحقوق التي نشبت عن وضع يعتبر معدوما في نظر التشريع، ولكنه كواقع وجد، فيمكن لتلك الطريقة، التي هي الدعوى، أن تتقادم لأن المنازعات اذا لم يجعل حد لممارستها عبر مدة محدودة، أصبحت المحاكم مليئة بدعاوى ربما تتعلق بقرون خلت، مما يعرض استقرار المعاملات للخطر الدائم.

فإذا وقع عقد باطل ومضت مدة التقادم على رفع الدعوى، فان القاضي لا يحكم بصحة الباطل ولكنه يحكم بسقوط دعوى الباطل لتقادمها.

وإذا كانت بعض القوانين اتبعت المشرع الفرنسي في عدم التنصيص على المدة التي تعتبر حدا أعلى لتقادم دعوى البطلان، فإن الفقهاء يميلون إلى اعتبار دعوى البطلان تتقادم في كل الحالات بالمدة القصوى، التي غادة تنص عليها التشريعات. فمثلا في فرنسا ثلاثين سنة حسب نص المادة 2262 وفي المغرب خمسة عشرة سنة (الفصل 387) بينما المشرع المصري قرر تأسيا بالفقه والاجتهاد الفرنسيين أن دعوى البطلان تتقادم بمضي خمس عشرة سنة المادة 141 ونصها : «وتسقط دعوى البطلان بمضي خمس عشرة سنة من وقت العقد» [14].

ولكن تنبغي الاشارة إلى التفريق بين دعوى البطلان والدفع بالبطلان، اذ الاجراء الأول وحده هو الذي يتقادم أما الثاني فلا ينال منه التقادم. فاذا ما أجريت تصرفا مع أحد وتبين لي فيما بعد أنه باطل أمكنني الدفع بعدم شرعية هذا التصرف في أي وقت (فسقوط دعوى البطلان بالتقادم لا يعني أن العقد أصبح موجودا بل لا زال العقد باطلا ويظهر ذلك في أن الدفع بالبطلان لا يسقط بالتقادم أبدا) [15] [16].

5) **الخاصية الخامسة** : الباطل لا يحتاج إلى إبطال ما دام العقد الباطل معتبرا في عداد العدم فلا يحتاج إلى طلب إبطاله، لأنه باطل من الأساس، ولا يتوقف على تقرير بطلانه فالقانون قرر بطلان هذا العقد، ولم يوقف ذلك البطلان على طلب تقرير هذا البطلان من طرف القضاء بواسطة تطبيق أحكام القانون.

وتظهر جدوى هذه الصورة في أن الشخص اذا كان طرفا في عقد باطل يمكنه أن

14) نظرية الالتزام لسمير السيد ص : 94.

15) نفسه وفيه تحليل أحكام التقادم من طرف المشرع المصري حسب نص الفصل 141 وكذلك المادة 142 من القانون السوري.

16) الدكتور شكري أحمد السباعي نظرية بطلان العقود وإبطالها صفحة 365.

يتصرف في متاعه محل العقد الباطل بصفته لم يخرج عن ملكه رغم البيع الحاصل بواسطة العقد الباطل، وحتى اذا رفع أحد الأطراف دعوى بطلب تسليم المحل أمكن للطرف الآخر الاحتجاج ببطلان العقد، وامتنع عن التسليم. كما يمكن للقاضي عندما تكون أمامه دعوى تتعلق بجانب يهم عقدا باطلا، بأن يقرر بطلان العقد من نفسه حتى ولو لم يطلب ذلك صاحب المصلحة في البطلان كما يمكن لمن له مصلحة في البطلان، أن يبادر برفع الدعوى بالبطلان.

6) **الخاصية السادسة :** لكل ذي مصلحة في البطلان أن يتمسك ببطلان العقد وللمحكمة أن تتمسك به من تلقاء نفسها، فما دام سبب بطلان العقد راجعا إلى كون هذا العقد أتى مخالفا لقواعد النظام العام، فيكون والحالة هذه الحكم ببطلانه أتى استجابة لمصلحة عامة، وليس استجابة لمصلحة خاصة، لذا فلكل ذى مصلحة أن يثير طلب بطلان العقد أمام المحكمة كما لهذه الأخيرة أن تثيره من تلقاء نفسها، ويشمل هذا الحكم أطراف التعاقد والخلف العام والخاص، والدائنين، وعلى القاضي اذا رفعت إليه دعوى تتعلق بعقد باطل أن يثير هذا البطلان من تلقاء نفسه حتى ولو لم تكن الدعوى تتعلق بهذا البطلان.

قال الدكتور الكزبري «بأن هذه الخاصية السادسة لم يرد بها نص ولكنها من مقتضيات المبادىء العامة [17]. وقال الدكتور شكري بأن المشرع المغربي لم يحدد الاطراف الذين يحق لهم أن يتمسكوا بالبطلان [18].

المبحث الثالث : آثار البطلان :

لو ألقينا نظرة عامة لوجدنا أن العقد الباطل ليس له وجود قانوني، ولكن يوجد بصفته واقعة قانونية، فبصفته غير موجود قانونيا فلا يمكن حسب تعبير الفصل 306 من قانون الالتزامات والعقود المغربي أن يترتب عليه أي أثر قانوني، وبصفته واقعة، تنتج عنه في بعض الحالات آثار تفرض نفسها على القانون مراعاة لبعض مقتضيات العدالة العامة، ومن خلال محاولة الربط بين هاتين الحالتين اللتين تبدوان في حكم المتناقضات يمكن أن ينظر الموضوع من خلال الزوايا التالية :

1) آثار العقد الباطل بين المتعاقدين.

2) آثار العقد الباطل بالنسبة للغير.

---

17) نظرية الالتزام للدكتور الكزبري ج 1/ ص : 214.

18) نظرية بطلان العقود وإبطالها في قانون الالتزامات والعقود المغربي تأليف الدكتور شكري السباعي صفحة 335.

3) الحالات الاستثنائية التي تشابه فيها آثار العقد الباطل آثار العقد الصحيح.

1 ــ بالنسبة لآثار العقد الباطل بين المتعاقدين فانها لا تخرج عن حكم مدلول ما سبق من أن الباطل في حكم المعدوم. وما دام كذلك فلا يمكن أن تكون له آثار بمعنى أنه لا يخول حقا لأي من أطرافه يمكن لأحدهم اجبار الطرف الآخر على احترامه، اذ قبل تنفيذ العقد، لا يحق لأحدهما المطالبة بالتنفيذ بصفة جبرية، وبعد التنفيذ يجب إرجاعهما إلى الحالة التي كانا عليها قبل التعاقد، وإذا أصبح من المستحيل إعادتهما إلى الحالة التي كانا عليها قبل التعاقد كان على المحكمة أن تحكم بالتعويض لمن لحقه منهما الضرر بسبب الباطل [19] الذي استحال التخلص من كل آثاره. على أن مبدأ ارجاع المتعاقدين إلى حالتهما قبل العقد الباطل، أو التعويض الذي ينشأ من الضرر إن تعذر إرجاعهما إلى تلك الحالة ورد عليه استثناء في المادة 6 من قانون الالتزامات والعقود، إذا تشير إلى أن بطلان العقد لفقد الأهلية لا يمكن أن يطلب بواسطته من فاقد الأهلية أي تعويض الا في حدود ما عاد عليه من نفع [20].

2 ــ انعدام أثر العقد الباطل بالنسبة للغير، مادام الشخص لا يعطي أكثر مما يملك، فانه يكون من المسلم به في المبادىء العامة، أن لا ينقل هذا الشخص لغيره حقوقا بواسطة عقد باطل ثم يمنح لهذا الغير مناعة في الحقوق أكثر من تلك التي كانت لدى من نقل إليه هذا الحق لأن هذا الحق لم يدخل ذمته فلا يستطيع نقله إلى الغير.

الا أنه أيضا ولما سلف في آثار الانعدام بين طرفي العقد، فإن حالات استثنائية كذلك تم رصدها عند الجميع في هاته الحالة أيضا وهي :

أ ــ لو طبقت حالة عدم وجود العقد الباطل على عقد الزواج الباطل، لأصبح ما ينتج عنه من أثر غير موجود أيضا، وبذلك يكون ما ينتج عنه من أثر لاغيا، وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار الزوجين كانا في حالة سفاح وتجب معاقبتهما ولهذا اعتبر المشرع أن دخول الزوج بالزوجة بواسطة عقد باطل دخول شرعي تستحق منه المهر، والاستبراء، وثبوت النسب ان نتج عنه ولد حسبما نص عليه الفصل 37 من مدونة

19) الدكتور شكري السباعي في كتاب بطلان العقود وإبطالها صفحة 347. الكتاب لنيل دكتوراه الدولة بجامعة محمد الخامس سنة 1968. وهذا التعويض حسب نص المرجع المذكور يلجأ إليه عند استحالة إرجاع المتعاقدين إلى الحالة التي كانا عليها قبل إبرام العقد الباطل، ومثل لذلك بعقد العمل.

20) انظر الكزبري في نظرية الالتزام ج 1/ ص : 216 فقد فسر بجلاء الحالات التي يكون فيها نفع.

الأحوال الشخصية. كما رتبت عليه المدونة حتى حقوق التوارث قبل الفسخ في الفقرة الثانية من نفس الفصل.

ب ـــ أما الاستثناء الثاني فهو ما يسمى بتحول التصرف [21] فعندما يتم بطلان التصرف، ولكن يوجد أنه يحمل شروط عقد آخر صحيح، لجأنا إلى تفسير إرادة المتعاقدين معتبرين أنها اتجهت إلى تكوين هذا التصرف الصحيح واعتبرناه هو العقد، الذي وقع عليه تراضي الطرفين، وهذا هو المعروف اليوم بتحول التصرف وهو الذي نصت عليه المادة 309 من قانون الالتزامات والعقود المغربية بقولها : (اذا بطل الالتزام باعتبار ذاته، وكان به من الشروط ما يصح به التزام آخر جرت عليه القواعد المقررة لهذا الالتزام الآخر).

ويرى الدكتور الكزبري أنه من أبرز الأمثلة على تحول التصرف الحالات التالية [22] :

1) البيع الذي ليس فيه مقابل للشيء المبيع هو باطل لعدم توافر محل الالتزام، ولكن اذا كان يحمل عناصر الهبة اعتبر عقد هبة، وليس عقد بيع.

2) تصرف الموصي بالعين الموصى بها يعتبر تراجعا في عقد الوصية.

3) بطلان السند التجاري لفقده أحد العناصر المميزة لهذا السند يفقده أهمية القانونية، ويحوله إلى سند عادي يخول الاثبات فقط، وقد طبق القضاء المغربي هاته الحالة حتى على الشيك، الذي يفقد إحدى صفاته الأساسية فجرده من قيمته كشيك، فحوله إلى الاثبات فقط [23].

ج) حالة اكتساب الغير حسن النية : اذا اكتسب الغير حسن النية حقا عينيا على المنقول، أو العقار المحفظ الذي هو محل العقد الباطل، فمن القواعد المسلم بها يقول الكزبري (أن المشرع المغربي اعتبر حيازة المنقول تعتبر سندا للملكية) [24].

وعلى هذا الأساس نص المشرع المغربي في الفصل 1987 من قانون الالتزامات والعقود على أن الدائن الذي يتسلم بحسن نية، على سبيل الرهن الحيازي شيئا منقولا ممن لا يملكه، يكسب حق الرهن.

وكذلك من اكتسب حقا عينيا على عقار بناء على ضوابط السجل العقاري، ثم

---

21) أرى أن هذه الحالة يمكن أن تكون علاجا وليس استثناء.

22) نفسه وكذلك السباعي صفحة 435.

23) قرار للمجلس الأعلى رقم 45 بتاريخ 14 نونبر 1960.

24) الكزبري المرجع السابق ص : 220.

بطلت تلك الضوابط، فان بطلانها لا يؤثر في هذا الحق المكتسب بناء على تلك القيود ومع حسن النية الفقرة الثانية من الفصل 9 من ظهير 9 رمضان 1331 المخصص للتحفيظ العقاري، اذ قالت بنص الحرف (إبطال التسجيل لا يمكن في حال من الأحوال أن يتمسك به إزاء الغير حسن النية).

الإبطـــال :

العقد القابل للإبطال (هو العقد الذي اكتمل وجوده وتوافرت أركانه، ولكن فقد شرطا من شروط الصحة) [25].

وقد سبق أن بينا أن شروط الصحة هي : 1 ـــ نقصان الأهلية، وسلامة الرضى من عيب من العيوب المتقدم ذكرها فإذا اتصل بالعقد عيب من هذين العيبين اختل شرط من شروط صحته، وبالتالي أصبح قابلا للإبطال. وهذه الحالة تخالف البطلان في كون هاته الأخيرة التي هي قابلية الابطال لا مساس لها بالصالح العام، وإنما فقط أوجدها التشريع لحماية أحد أطراف التعاقد، تاركا له الحرية في التمسك بها، أو عدم التمسك بطلبها.

لقد خصص المشرع المغربي للابطال بحثا مستفيضا امتد من الفصل 311 إلى 318 إذ بيّن حالاته، وأوضح أحكامه، وعلى هذا الأساس فسنتبع نفس التصميم الذي سلكناه في البطلان فندرس حالات الإبطال، وخصائصه، واثاره [26] ولذلك سنقسم هذا الفرع إلى مبحثين : المبحث الأول : (حالات الإبطال)، المبحث الثاني : (خصائص الإبطال).

المبحث الأول : حـالات الإبطـال

من الرجوع إلى نص الفصل 311 يتبين أن المشرع المغربي شأنه في ذلك شأن كثير من التشريعات العربية، وغيرها تكفل بتوضيح الحالات التي يصبح فيها العقد قابلا للابطال، اذ قال الفصل المذكور : يكون لدعوى الابطال محل في الحالات

---

25) زهدي يكن في شرح قانون الموجبات اللبناني 42/ ص : 164.

26) لقد اعتمدت نفس الطريق التي التزمها أستاذنا الكزبري في كثير من مواضيع شرحه لقانون الالتزامات والعقود المغربي وبالأخص في الابطال انظر ج 1، ص : 221 وعليه فهو المصدر الأول وبالنسبة لفرع الابطال في القانون المغربي في بحثنا هذا. كما اعتمدت على كتاب الدكتور شكري السباعي الذي أعد بحثه حول دكتوراه الدولة في نظرية البطلان والابطال في قانون الالتزامات والعقود المغربي.

المنصوص عليها في الفصول (4 و 39 و 85 و 56) وأضاف نفس الفصل 311 قائلا : وفي الحالات الأخرى التي يحددها القانون.

وبالرجوع إلى تلك الفصول نرى أنها تمكننا من حصر حالات الابطال فيما يلي :

أ ــ حالة نقصان الأهلية المنصوص عليها في الفصل ــ 4 ــ

ب ــ حالة وجود عيب من عيوب الرضا المنصوص عليها في الفصل 39.

ج ــ الحالات التي يحددها القانون وذلك يفهم من نص الفصل 56.

ولمزيد من الايضاح سنحاول تحليل كل حالة على حدة مع ما أمكن من الاختصار.

أ ــ حالة نقصان الأهلية :

لقد نص المشرع المغربي على امكانية ابطال العقد بسبب نقصان الأهلية في الفصل 4 من قانون الالتزامات اذ قال : (إذا تعاقد القاصر، أو ناقص الأهلية بغير اذن الأب أو الوصي، أو المقدم، فانهما لا يلزمان بالتعهدات، التي يبرمانها، ولهما أن يطلبا إبطالها وفقا للشروط.....). فهذا الفصل يتعلق بحالتين :

1) حالة الصبي المميز، وقد مر معنا أن الصغير غير المميز يعتبر تعاقده باطلا بينما هنا رأينا الصغير المميز تعاقده قابل للابطال فقط.

2) أما الحالة الثانية فهي حالة المحجور عليه لسفه، أو جنون ولقد كان النص واضحا هنا بقوله (ويمكنهما المطالبة بإبطالها) يعني تلك التصرفات، التي صدرت من واحد من الاصناف الثلاثة وفق الشروط التي أهمها عدم موافقة الولي أو الوصي أو المقدم فان هذا التصرف يكون مشوبا بعيب ويصبح اعتبارا لذلك قابلا للابطال.

وفي شوائب الارادة التي مر ذكرها كفاية لتعريف الرضى المعيب فهي تكون بواسطة الاكراه حسب نص الفصل 39.

وأيضا تكون بالغبن حسب نص الفصل 55 والناتج عن تدليس، ووفق الشروط والمسطرة المبينة في معرض حديثنا السابق عن الغبن [27].

كما يكون كذلك وبمقتضى نص الفصل 56 العقد قابلا للابطال اذا أبرمه ناقص الأهلية، ولحقه غبن أو ضرر من هذا التعاقد، وفي حالات أخرى يعتمد المشرع

27) كتاب البطلان والإبطال للدكتور شكري السباعي ص : 227.

إبطال حالات من التصرف كما وقع عليه النص في الفصل 54 اذ اعتبر أن من أسباب الابطال حالة المرض والحالات الأخرى المشابهة لها، أي ما أصبح يعرف اليوم بنظرية الغبن الاستغلالي وكذلك حالة بيع ملك الغير التي يعبر عنها عادة في الفقه الاسلامي ببيع الفضولي، وهي التي نص عليها الفصل 485 من قانون الالتزامات والعقود المغربي بقوله : (بيع ملك الغير يقع صحيحا).

1 — اذا أقره المالك.

2 — اذا كسب البائع فيما بعد ملكية الشيء.

واذا رفض المالك الاقرار، كان للمشتري أن يطلب فسخ البيع، وزيادة على ذلك يلتزم البائع بالتعويض، اذا كان المشتري يجهل، عند البيع أن الشيء مملوك للغير ولا يجوز اطلاقا للبائع أن يتمسك ببطلان البيع بحجة أن المبيع مملوك للغير).

ومنها وفي حالة المحجور عليهم حق دائني المعسر طلب إبطال القسمة، التي يطلبها الدائنون اذا كانت تمس أحوال مدينهم المعسر، ودون حضور أولئك المدينين وهذا بحكم الفصل 1085 من قانون الالتزامات والعقود المغربي.

هاتان هما الحالتان اللتان وقع عليهما نص الفصل 4 من قانون الالتزامات والعقود المغربي، وكما رأينا فهي حالات تخول طلب الابطال حسب شروط تهم كل حالة على حدة. إضافة إلى بقية الحالات الأخرى التي يترتب على كل واحد منها الابطال.

وكما سيأتي قريبا بحول الله، فانها تتفق تمام الاتفاق مع أحكام الشريعة الاسلامية، بل لابد أنها أتت متأثرة بأحكامها، واذا كان من بينها بحث الأهلية الذي يتطلب إسهابا في أحكامه فانني تحاشيته لأن الأحوال الشخصية أخذت كلها من أحكام الفقه الاسلامي وترجع إلى المشهور المالكي.

المبحث الثاني : خصائص البطلان والإبطال.

سبق أن عرفنا أن العقد الباطل يبني تصوره على أنه معدوم وغير منتج لأي أثر في حالات استثنائية بينت في محلها بما فيه الكفاية، بينما نجد العقد القابل للإبطال بعكس ذلك تماما فهو عقد قائم، وتترتب عليه جميع الآثار التي يمكن أن تترتب على أي عقد صحيح، ولكنه معرض للابطال، واذا لحقه هذا الابطال اتحد مع العقد الباطل في جميع الصفات، لذلك والحالة هاته، لابد من أن تختلف خصائص

الإبطال عن البطلان، كما يمكن اشتراكهما في خصائص أخرى [28] وهذا ما سنرى بالفعل.

خصائص يمكن توفرها في البطلان والإبطال على حد سواء

الخاصية الأولى : قد يحدث أن يشتري شخص بضاعة من بائع، ثم يشتري معها بضاعة أخرى، ولكن بعد تمام الصفقة يتبين أن العقد بالنسبة لأحد الشيئين باطل فبإمكان المتعاقدين حصر البطلان أو الابطال في الشق الذي ناله العيب والبقاء على العقد الصحيح في الشق الآخر، وهي الحالة المعروفة ببطلان جزء من الالتزام يبطل الالتزام كله ما لم يكن قابلا للبقاء دون هذا الجزء. وهذه حالة يستوي فيها البطلان والابطال، ففي كل واحد منهما يمكن االبقاء على العقد في الحدود التي لم تتعرض للعيب [29].

الخاصية الثانية : نص الفصل 1233 على أن بطلان الالتزام الأصلي يبطل الالتزام التبعي وذلك بقوله : (بطلان الالتزام الأصلي يؤدي إلى بطلان الرهن.

فالأسباب التي توجب إبطال الالتزام الأصلي، أو انقضاءه توجب إبطال الرهن أو انقضاءه.

فمن هذا الفصل نجد أن البطلان والإبطال يتحدان في خاصية كون إبطال أو بطلان الالتزام الأصلي يستوجب إبطال أو بطلان الالتزام التبعي فاذا حكم بابطال عقد بسبب من أسباب عيوب الارادة، التي ينشأ عنها الابطال سرى هذا الحكم على الالتزام التبعي فأصبح هو أيضا باطلا [30].

الخصائص التي تهم الإبطال دون البطلان

أولا : العقد الباطل تصححه الاجازة أو الاقرار، فالاجازة هي الرضى إذ يرضى أحد أطراف العقد بسريان هذا العقد الذي كان معرضا للابطال، بينما الاقرار هو أن يكون شخص ثالث له حق في طلب إبطال عقد قابل لهذا الابطال، ثم يتنازل عن طلب الابطال ويقر العقد فيصبح العقد صحيحا بناء على هذا الاقرار، وقد سبق أن بينا أن العقد الباطل لا يقبل الاجازة ولا الاقرار.

28) انظر مامون الكزبري في نظرية الالتزام السالف ذكرها ج 1/ ص : 224.

29) الكزبري في المرجع نفسه مع عدم التقيد بألفاظه.

30) شكري السباعي في بحثه بطلان العقود وإبطالها ابتداء من صفحة 231 إلى نهاية دراسة الأسباب.

ولهذين المبدأين شروط لابد من توافرها حتى تكون الإجازة أو الإقرار على حالة تسمح بصحة العقد وهي :

أ ــ يجب أن تتضمن الاجازة أو الاقرار بيان جوهر الالتزام القابل للإبطال.

ب ــ يجب أن تتضمن الاجازة، أو الاقرار اشارة واضحة إلى سبب قابلية العقد للإبطال.

ج ــ يجب أن يصرح في الاجازة أو الاقرار بالرغبة في اصلاح العيب، الذي كان من شأنه أن يؤدي إلى الإبطال.

د ــ اذا أجيز أو أقر العقد القابل للابطال صراحة بالنص أو ضمنا بالشروع في التنفيذ فإنه حينئذ يلتحق بالعقد الصحيح من مختلف الأوجه [31].

ثانيا : مر معنا أن البطلان لا يصححه التقادم لأن العقد الباطل معدوم، والزمن ليس بمستطاعه أن يجعل من العدم موجودا ولكن دعوى البطلان تتقادم، أما الآن وفي معرض الإبطال، فان البطلان نفسه يصححه التقادم، فاذا شاب الارادة عيب من عيوبها كنقص الأهلية، أو غلط، أو إكراه أو غبن أو تدليس، فإن مدة محددة هي التي يمكن للمعني خلالها أن يرفع دعواه، وإلا أصبح هذا العقد نفسه صحيحا، وهذه المدة أيضا هي من مدد التقادم القصير بحكم نص الفصل 311 فهي لا تتعدى سنة، إذا تراخى من له الحق في طلب الإبطال من طلبه أثناءه بطل حقه وصح العقد الذي كان قابلا للابطال [32].

ثالثا : بخلاف البطلان فإن العقد القابل للابطال لابد فيه من القضاء بحيث لابد لمن يهمه أمر ابطاله من أن يتقدم بطلب هذا الإبطال إلى القضاء، كما لابد له من إثبات سبب الإبطال، وأيضا فالحكم هنا منشيء لا كاشف بعكس ما كان في البطلان الذي يعتبر الحكم فيه معلنا فقط.

رابعا : في الإبطال لا يستطيع غير المتعاقدين أن يتقدم بطلب الإبطال ولا يجوز للمحكمة أن تثيره من تلقاء نفسها لأن الإبطال مقرر لمصلحة أحد المتعاقدين ولكون الانسان أدرى بمصلحة نفسه، فليس لأحد غيره، أن يقوم مقامه في طلب الإبطال من غير تفويض أو وكالة من المتضرر نفسه، أو إذا كان الإبطال لفائدة

---

31) مامون الكزبري في المرجع السابق ص : 130.

32) شكري السباعي من 225 حتى نهاية الأسباب في صفحة 240.

ناقص الأهلية فله ولوصيه أو نائبه أن يقوم بطلب الإبطال. وبما أن الإبطال لا يتعلق بالنظام العام فليس للمحكمة أن تثير الإبطال من تلقاء نفسها.

وينبغي التذكير أن حق المطالبة هذا ينتقل للورثة بنفس الحالات، والشروط المقررة لموروثهم، وكذلك الخلف العام وقد شدد الفصل 313 على أن هذا الانتقال يكون فقط في حدود المدة المتبقية من التقادم لموروثهم، وبنفس الشروط التي كانت لديه.

آثــار الإبطــال :

عندما يحكم بالإبطال ننتقل في أكثر الحالات، من عقد كان بالامكان أن يكون صحيحا إلى عقد أصبح باطلا، وينبغي أن تترتب عليه جميع حالات مخلفات العقد الباطل. ولم يترك المشرع المغربي آثار الإبطال للمباديء العامة، ولا لاجتهاد القضاء بل نص عليها في الفصل 316 بقوله :

(يترتب على أبطال الالتزام وجوب إعادة المتعاقدين إلى العقد نفسه ومثل الحالة التي كانا عليها وقت نشأته، والتزام كل منهما بأن يرد للآخر كل ما أخذ منه بمقتضى أو نتيجة العقد الذي تقرر إبطاله، وتطبق بشأن الحقوق المكتسبة على وجه صحيح للغير حسن النية الخاصة المقررة لمختلف العقود المسماة).

ينسحب الإبطال بأثر رجعي إلى الوقت الذي نشأ فيه العقد، وفي حالات استثنائية تترتب على العقد المبطل بعض الآثار، منها اكتساب الغير حسن النية حقا عينيا على المنقول، أو العقار المحفظ، الذي وقع عليه عقد قابل للإبطال.

وهذه الآثار ينبغي الرجوع في شأنها إلا الآثار التي درست في آثار البطلان [33].

نظريـة البطـلان فـي الفقـه الاسلامـي :

تمهيـد :

تجعلنا دراسة نظرية البطلان في الفقه الاسلامي أكثر ايمانا بتأثر مواد القانون المغربي المتعلقة بالبطلان والإبطال، بالفقه الاسلامي، سواء كان ذلك التأثر، وقع بصفة مباشرة، كأخذ نصوص تلك المواد من أقوال فقهاء الاسلام، وهو أمر لا يستبعد، أو يكون وقع بطريقة غير مباشرة، وهو تأثر أو استفادة القانون الام، أي مدونة قانون الالتزامات والعقود الفرنسية عند نشأتها بالفقه الاسلامي. المهم هو أن هذا التأثر لا يخفى على كل باحث حاول المقارنة في هذا المجال، إذ سيتأكد بأن

33) انظر المبحث الثالث من الفرع المتعلق بالبطلان.

نظرية البطلان، في قانون الالتزامات والعقود المغربي تأثرت إلى أبعد الحدود بنظريات الفقه المالكي والحنفي.

وسيرا على المنهج الذي اقتفيناه في المواضيع السالفة، نرى أن نسير في دراستنا لمواضيع التأثر أو الاقتباس في نظرية البطلان على الطريقة التالية :

المبحث الأول : العقد الباطل في الفقه الاسلامي

حكمه، تمييزه، خصائصه ومجال تأثر قانون الالتزامات بذلك.

المبحث الثاني : حكم العقد الفاسد.

المبحث الثالث : مقارنة بين القوانين الوضعية وبين الفقه الاسلامي في هذا الموضوع.

المبحث الأول

العقد الباطل في الفقه الاسلامي حكمه، تمييزه، خصائصه، ومجال تأثر قانون الالتزامات بذلك

سنحاول في هذا المبحث أن نعرف بالمعنى اللغوي والحكمي للبطلان، ثم نبين مدى تشابه أحكام القانون المغربي على العقد الباطل بالأحكام التي خصصها الفقه الاسلامي لهذا العقد، كما سندرس خصائص البطلان في الفقه الاسلامي ومدى تطابق جلها مع الخصائص الموجودة لدى فقهاء القانون، وذلك من خلال المطالب التالية :

المطلب الأول

تعريف البطلان في الفقه الإسلامي

يقصد بالبطلان في اللغة فساد الشيء، أو عدم صلاحيته، إما للمعاملات، كقول الله عز وجل : (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) وإما لعدم صلاحه للعبادات كقوله جل ذكره : (ياأيها الذي آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى) فصور البطلان وردت لها أوصاف كثيرة في كتاب الله العزيز، زيادة على ما سلف قال الله جل جلاله في حق عبدة الأصنام : (إن هؤلاء متبر ما هم فيه وباطل ما كانوا يعملون)، كبطلان عبادة المرائي (يراؤن الناس ولا يذكرون الله الا قليلا) ويطلق الباطل

في اللغة على الكلام إذا كان غير صحيح كقول زهير ابن أبي سلمى.

ومن دعى الناس إلى ذمه ذموه بالحق أو بالباطل

وقد اصطلح الفقهاء على نعت العبادات أوالمعاملات، التي خرجت بهذا المعنى على إرادة الشارع في بعض أركانها، أو في شرط من شروط صحتها، إما بالعقد الباطل، أو الفاسد وهو يقابل الإبطال في بحوث بعضهم، وإما بالفسخ (34).

ونظرية البطلان في الفقه الاسلامي أوسع نطاقا من مثلها في الفقه الغربي، فهي تمتد إلى آفاق أبعد. فيدخل فيها إلغاء العقد وعدم سريانه في حق الغير وفسخه وانفساخه بل يدخل فيها إلى مدى محدود كل من الشرط الفاسخ والشرط الواقف (35).

وأرجع بعضهم بطلان العقود إلى عدم حصول آثارها المقررة شرعا بين الناس، وقد جاء ذلك في الموافقات للشاطبي عند قوله : «وبطلان التصرف الشرعي من بيع وشراء، وزواج، وطلاق، وإقرار وإبراء وأخذ، وعطاء، وسائر المعاملات المدنية هو عدم حصول آثارها المقررة شرعا بين الناس من امتلاك وانتفاع وسائر الحقوق والثمرات والمصالح التي جعل ذلك التصرف سبيلا إليها وسببا منشئا لها» (36).

وبالرجوع إلى الفرع السابق نجد أن هذا المفهوم اللغوي هو الذي يستخلص من تعريف الحقوقيين للبطلان وهو الذي تعرض له المشرع المغربي ويكاد يكون بنفس تحاليل الفقه الاسلامي، وذلك من خلال المواد 306 إلى 310. فبطلان العقد بتخلف ركن من أركان الانعقاد أو بالنص على بطلانه هي نفسها المباديء التي سنجدها هنا معتمدة لبطلان العقد لدى أئمة الفقه الاسلامي. ولذلك فالحالات والخصائص والآثار التي بحثها الدكتور مامون الكزبري في الجزء الأول من كتابه ابتداء من صفحة 202 لا تكاد تخرج عن نفس تحاليل فقهاء الشريعة الاسلامية الآتية في شيء.

ومن ذلك ما جاء في كتاب المدخل لمصطفى الزرقاء الذي قال ما نصه : (ان كل تصرف من الانسان له ناحيتان :

---

34) انظر المبسوط للسرخسي ج 13/ ابتداء من ص : 4 إلى نهاية ص : 8، وعند السنهوري في مصادر الحق ج 4/ ص : 127.

35) السنهوري في مصادر الحق ج 4 ص : 124. نظرا لما يجب أن أتقيد به من اختصار، حسب الامكان فسوف لا أتبع تحليل جميع جوانب البطلان في الفقه الاسلامي،إذ سأكتفي بذكر المباديء الكفيلة بإعطاء صورة كاشفة عن مجالات تأثر قانون الالتزامات والعقود المغربي بالفقه الاسلامي، في موضوع بطلان العقود.

36) الموافقات للشاطبي ج 1/ ص : 292 ـــ 296.

1) وجود حسي وهو : وقوعه بحركته وصورته.

2) وجود اعتباري وهو أن يعتبر الشارع له بعد وقوعه صفة الصلوح، لأن تترتب عليه أحكامه، وهي آثاره المقررة شرعا، ومن الواضح أنه كلما كان له صفة اعتبارية متوقفة عليها أحكامه، فإن عدم اعتباره يجعل وجوده كعدمه، فهو كصورة جامدة لا روح فيها، ولا تأثير لها وإنما الاعتبار الشرعي هو الذي ينفخ فيها الروح ويهبها الحياة)، ويبني على هذا الرأي تعريفه للبطلان فيقول (البطلان عو عدم اكتساب التصرف وجوده الاعتباري وآثاره في نظر الشارع) [37].

ويرى السنهوري رحمه الله أن الفقه الاسلامي من حيث البطلان والصحة أكثر تدرجا منه من الفقه الغربي فهو يتدرج من البطلان إلى الفساد ومن الفساد إلى الوقف [38].

وتتلخص العناصر التي بنى عليها السنهوري في المرجع المذكور، وكذلك غيره من الفقهاء، تصورهم للمجالات التي يحدث البطلان من خلالها، في الحالات التالية :

1 ـــ صيغة العقد وهي التعبير عن الإرادة واعتبره بعضهم مثل الكاساني بأنه الركن الوحيد للعقد، وهو تعبير مردود في نظري، لأن الأركان لا يمكن حصرها في ركن واحد، وقد اعتبر هذا الرأي أن الأركان الأخرى هي شرائط أو أوصاف لهذا الركن نفسه.

2 ـــ طرفا العقد، وفي هذه الحالة لابد من توافر الأهلية، وعدم تأثر الارادة بشائب من الشوائب المعبر عنها بالعيوب التي سبقت دراستها.

3 ـــ المحل، وللمحل أهمية خاصة في الفقه الاسلامي، لما يجب أن يكون عليه من طهارة حكمية، وصلاحية للتعامل، حكما وعادة.

وكما مر معنا من خلاف في شأن الفرق بين الباطل والمعدوم، مما درس في مقدمة البطلان، ومحاولة البعض إلى حصر البطلان في نوعين : بطلان نسبي، وبطلان مطلق، فإنه كذلك وجدت خلافات في الفقه الاسلامي حول أشكال البطلان والفساد والنافذ والموقوف.

فعند الحنفية قد يكون العقد فاسدا إذا تخلف وصف من أوصاف الصحة، بينما

---

37) كتاب المدخل ج 2 ف 343 ص : 651 ـــ 652.

38) مصادر الحق للسنهوري ج 4/ ص : 124.

يكون باطلا إذا تخلف ركن من أركان الانعقاد، أما عند غيرهم فالفاسد والباطل شيء واحد.

فإذا تم العقد بحسب أركانه، ولكن شابه عيب من عيوب الرضا عده الأحناف فاسدا بينما في بعض المذاهب الأخرى يكون باطلا، وسياتي مزيد من الايضاح لهذا الخلاف قريبا بحول الله.

وما يمكن أن يعبر عنه في القوانين المدنية بالإبطال هو يعرف عند الحنفية والبعض من المذاهب الأخرى بالعقد الموقوف، لأن الأمثلة التي تعطى لهذا النوع هي نفسها التي سبق أن أعطيناها استنادا إلى نصوص القوانين المدنية، لصور الإبطال.

ويدرك من الأقوال التي عزاها ابن حزم الظاهري في كتابه المحلى إلى مختلف أئمة الفقه الاسلامي، أنهم لا يفرقون في أكثريتهم بين الفساد والبطلان، أو عند جمهورهم يعبران عن شيء واحد هو عدم صلاحية العقد حكما للاعتبار الشرعي، فيمنع اكتساب أي حق، عن طريق تعامل فاسد، مهما طال الزمن، ومن تتبع تلك الأقوال سيلاحظ تشابها تاما بينها وبين أحكام المواد 306 إلى نهاية المواد المخصصة للبطلان في قانون الالتزامات والعقود المغربي.

وذلك أن ابن حزم ينفي ملكية الحائز لشيء بسبب عقد باطل فقال (كل من باع بيعا فاسدا، فهو باطل، ولا يملكه المشتري، وهو باق على ملك البائع، وهو مضمون على المشتري، إن قبضه فضمان الغصب سواء بسواء والثمن مضمون على البائع ولا يصححه طول الزمن، ولا تغير الأسواق ولا فساد السلعة، ولا ذهابها، ولا موت المتبايِعَيْنِ، وعزى لأبي حنيفة قوله : (من باع بيعا فاسدا فقبضه المشتري، فقد ملكه ملكا فاسدا، وجاز عتقه فيه، وقال مالك : إن بعض البيوع الفاسدة بُيُوعٌ تُفْسَخُ، إلا أن يطول الأمر، أو تتغير الأسواق فتصح حينئذ) [39].

ثم أضاف وهذان قولان لا خفاء بفسادهما على من نصح نفسه، أما قول أبي حنيفة، فقد ملكه ملكا فاسدا فكلام في غاية الفساد وما علم أحد في دين الله ملكا فاسدا، إنما هو ملك فهو صحيح أو لا ملك، وما عدا هذا فلا يعقل.

وطالب المالكية بتحديد المدة التي إن مضت صح البيع الفاسد، وقد اعترض بشدة على نظرية المالكية القائلة بأن تغيير الأسواق والحالة كاف لتصحيح ملكية الشيء محل البيع الباطل.

39) ان هذا القول المنسوب لمالك هنا يشابه أحكام المادة 306 المشار إليها.

ويرى ابن حزم أثناء رده على تلك المواقف أنها مجرد أكل أموال الناس بالباطل التي ورد في شأنها نهي الله صريحا بقوله : (ولا تاكلوا أموالكم بينكم بالباطل) [40].

يتضح من أقوال محمد بن حزم الظاهري أن الامام مالك سوى بين الفاسد، والباطل، وهي نظرية قانون الالتزامات والعقود التي بيناها في المبحث الأول كما يلاحظ أيضا أن مالكا لا يقر تصحيح الملكية عن طريق العقد الباطل، أو الفاسد، وهما شيء واحد وانما يسقط حق المطالبة بمرور الزمن نتيجة تغيير الأسواق والأحوال وهذا هو نفس المسار الذي تبعه قانون الالتزامات والعقود المغربي. ومطالبة ابن حزم المالكية بتحديد المدة، لا يمكن أن يبرر ذلك الموقف المتشدد الذي وقفه أثناء نقده لهم المهم أن موقفهم في مدة تقادم دعوى العقد القابل للإبطال، قد حددها ابن عاصم بسنة عند قوله في الغبن :

ومن يغبن في البيع قاما فشرطه أن لا يجوز العاما

هي نفس المدة التي اتبعتها المادة 311 من قانون الالتزامات المغربي بقولها إن مدة تقادم دعوى الابطال تتقادم بسنة واحدة فلم يصحح مالك أحكام الفساد، ولم يبح أكل أموال الناس بالباطل عن طريقه، ولكنه حافظ على حقوق كل أطراف التعامل مراعيا استقرار المعاملات وجعل حد للخصومات، وما ينتج عنها مما يجر إلى هدر الدماء مع أن عدم تحديده لتلك المدة في وقت معين، يترك المجال للقاضي لمراعاة الظروف والأحوال، واستنباط الحكم العادل منها ويهمنا من هذا أن نوضح أن المشرع المغربي سلك نفس المسار الذي سجله الفقه المالكي في الموضوع فلم يرد فيه نص على تحديد المدة الكافية لتقادم دعوى البطلان مما يجعل الدكتور مامون الكزبري يختار مدة 15 سنة وهي مدة التقادم الطويل عملا بالفصل 387 [41] علما بأن الحالات التي وردت نصوص خاصة بشأن تقادمها يعمل فيها بمدة التقادم القصير على أن تتقادم في جميع الحالات بمضي خمس عشر سنة.

المطلب الثاني
حكم العقد الباطل وتمييزه عن بعض الأوضاع الأخرى

يسوي فقهاء مختلف المذاهب من غير الحنفية، بين العقد الباطل، وبين العقد

40) المحلى لابن حزم جزء 8، ص : 421

41) نظرية الالتزام ج 2/ ص : 209.

الفاسد، محتجين بحديث رسول الله ﷺ ونصه : (لا يحل مال امريء مسلم إلا عن طيب نفسه) فما دام الشارع نهى عن اكتساب المال عن طريق الفاسد، والباطل، فانه يكون حينئذ حراما، والحرام ليس فيه درجات بل اذا صدر النهي على وجه التحريم وجب الكف، لأن الاستعمال فيه خروج على أوامر الشارع (42).

ومن أقوال المالكية في توضيح المبادىء العامة للبطلان قال الشيخ ماء العينين في كتاب المرافق ما نصه نظما ونثرا.

وعكسها البطلان في الوجهين فخذ لذا التحقيق دون مين

قال في شرحه البطلان : يراد به معنيان.

أحدهما عدم ترتب آثار العمل عليه في الدنيا كما تقول في العبادات إنها غير مجزئة، وتقول في العادات إنها باطلة بمعنى عدم حصول فوائدها بها شرعا من حصول استباحة فروج وانتفاع بالمطلوب وفي وصف العقد الذي يتم وفق الشروط، ولكنه باطل ينص الشارع على بطلانه قال : «على اعتبار أن المعنى الذي من أجله كان العمل باطلا ينظر فيه فإن كان حاصلا، أو في حكم الحاصل بحيث لا يمكن تلافيه بطل العمل من أصله، وهو الأصل فيما نهى الشارع عنه، لأن النهي يقتضي بأن لا مصلحة للمكلف فيه، وإن ظهرت مصلحة لباديء الرأي، فقد علم الله أن لا مصلحة فيه، ولا في الاقدام عليه، وإن ظنها العامل، كصيام الأيام المنهي عن صيامها والربا في البيوع المنهي عنها ونحو ذلك، وإن لم يحصل منه وكان في حكم الحاصل ولكن أمكن تلافيه يحكم بتلافي ذلك العمل كما يقول مالك في بيع المدبر، أنه يرد، إلا أن يرد الشاري إعتاقه فلا يرد حينئذ، فالبيع إنما منع لحق العبد في العتق، أو لحق الله فيه أيضا، الذي انعقد سببه من سيده وهو التدبير، فان البيع يفوته في الغالب (43) وهذه نفس المبادىء التي قررتها المادة 306 من قانون الالتزامات والعقود المغربي، وقال الكاساني ما نصه :

«وأما إذا وقعت التصرفات غير مستوفية لأركانها وشرائطها، التي جعل الشارع وجودها الاعتباري متوقفا عليها في نظره، كما لو صدر البيع من مجنون، أو حصلت الهبة، أو التبرع من مال وقف، أو مال قاصر صغير، فإن العقد رغم وجوده حسا

42) قد أسهب المحلى في المرجع السابق في تفصيلات هذا الموضوع ونحن لا يهمنا أن نشتغل بها أكثر من توضيح بعض المبادىء العامة.

43) كتاب المرافق على الموافق للشيخ ما العينين من علماء المغرب، ص : 89 — 90 مطبعة الطالعة بفاس سنة 1326 هجرية.

يكون معدوما اعتبارا، غير منعقد فلا يترتب عليه حكمه من تمليك أو التزام، وهذا معنى بطلان العقد» البدائع في الاجازة ج 4 ص 218 وفي البيوع أيضاح 5 ص 305.

ومثل ذلك يقال في غير العقود من التصرف القولي سواء أكان إخبارا كالإقرار، أو كان إنشاء كالدعوى بطلب الحق.

فالاقرار هو : ـــ إخبار من المرء بحق عليه لغيره. (المجلة التركية ــ 1572 ــ) فإذا صدر الاقرار من شخص مستوفيا شرائطه يواخذ به المقر لأن من القوانين العامة أن المرء مواخذ بإقراره، وميز بعض الفقهاء بين بطلان التصرفات القولية والفعلية، ولأهمية تلك التفريعات نجملها فيما يلي :

أ ــ بطلان التصرفات القولية :

تكون التصرفات القولية عقدية وغير عقدية.

فالعقود، كالبيع والاجارة والهبة، فوجودها الحسي هو صدور الايجاب والقبول أو ما يقوم مقاسها مما تعقد به العقود عادة. ووجودها الاعتباري، هو كونها رابطة منعقدة تربط المتعاقدين بحقوق والتزامات رتبها الشارع على انعقاد هذه الرابطة بينهما.

فإذا وجدت هذه العقود مستوفية مقوماتها وشرائطها الأساسية في نظر الشارع اعتبرت منعقدة، أي موجودة شرعا كما وجدت حسا، وترتبت عليها أحكامها ونتائجها التي رتبها الشارع على انعقادها من تمليك وغيره.

فمن أقر بعقد لزمه حكمه ومن أقر بفعل كإتلاف ونحوه لزمه موجبه من الضمان والمسؤولية (المجلة) أيضا و 1577.

لكن إذا نقص الاقرار بعض شرائطه الشرعية كما لو صدر من غير ذى أهلية كالصغير، أو صدر من ذي أهلية لكنه ظاهر الكذب كمن أقر أنه قطع يد فلان، واليد قائمة سليمة، فانه لا يعتبر شرعا، فيكون وجوده الحسي معدوما، فلا يواخذ به المقر وعندئذ يقال : إن الاقرار باطل.

ب ــ بطلان التصرفات الفعلية :

وكذلك يقال في التصرفات الفعلية سواء أكانت مستقلة كإحراز المباحات أو كانت مستندة إلى عقد كقبض المبيع مثلا، فإن هذه التصرفات هي أفعال حسية

تترتب عليها نتائجها التي قررها الشارع عندما تستوفي شرائطها التي يتوقف عليها اعتبارها الشرعي.

فإذا لم تستوف شرائطها لا يكون لها اعتبار فلا تترتب عليها آثارها.

فإحراز الشيء المباح مثلا ينشيء عليه ملكية لمحرزه، إذا استوفى الاحراز شرائطه التي منها : أن يكون واقعا بقصد التملك، فإذا لم يقع بهذا القصد كان وجوده كعدمه، لأنه لم يكتسب الوجود الاعتباري في نظر الشارع فلا يترتب عليه حكمه وهو الملكية لمحرزه، بل يجوز لغيره أخذه.

وينتج عن تسليم المبيع مشوبا بعيب يستلزم البطلان قيام نظرية التوقف في الأفعال كما في الأقوال [44].

تحديد سبب البطلان

يستنتج من كل ما سبق أن البطلان يقع عندما تخالف التصرفات القولية، أو الفعلية عنصرا جوهريا من العناصر التي اعتبرها الشارع أركانا للوجود أو شرائطا للصحة.

فيكون اذن والحالة هذه البطلان بمثابة حارس على أحكام الشريعة يحول دون هدرها بعدم اعتبار كل تصرف لا يوافقها حسب الحالات المندرجة تحت الأركان، أو شرائط الصحة.

ومن هنا عرف ابن الهمام في فتح القدير العقد الباطل، بأنه «هو العقد الذي ليس مشروعا بأصله» فتح القدير ج 6 ص : 42.

ويرى الزرقاء بأن عدم المشروعية هو عدم الموافقة لناحية جوهرية. فما هي هذه الناحية الجوهرية ؟ ثم يجيب على هذا التساؤل بقوله : «نريد بالناحية الجوهرية التي تجب بمخالفتها البطلان كل ناحية أو شريطة أساسية، سواء كانت ذاتية، أي متعلقة ببعض الأوصاف المشروطة شرعا في مقومات التصرف وأركانه، أو كانت شكلية محضة، ثم إن لكل من هذه المقومات شرائط، أي صفات مشروطة شرعا لابد من تحققها فيه حتى يتكون قوام العقد بمقوماته الصحيحة ويكسب وجوده الاعتباري.

وتلك المقومات تختلف من عقد إلى عقد بحسب طبيعة تكوينه، فيمكن أن يكون عقدا عينيا، أو شكليا، أو تراضيا الخ... فهي تخص الصفات الجوهرية، التي تعني

---

(44) المدخل الزرقاء الجزء الثاني ص : 652 — 657.

كل عقد من هذه العقود، وهذا هو نفس الحكم الذي اعتمده القانون المغربي وسواء تعلقت بذات العاقد كعدم توافر شروط الأهلية، أو كانت متعلقة بحالة اثبات تعتبر جوهرية نيعتد بالعقد، كالاشهاد في الزواج، فالنظام الشرعي المحدد للحالات، والهيئات التي يجب أن تتم عليها تلك العقود اذا اختل اعتبر اختلاله بطلانا لهذا العقد، الذي افتقد ركنا من أركان انعقاده، أو شرطا من شروط صحة هذا الانعقاد [45].

ويميز الزرقاء بين البطلان والفساد، فالباطل ما لا تمكن معالجته [46] والفاسد في نظره هو ما يمكن أن نطلق عليه قابلية العقد للابطال.

ومن تتبع روايات كتب الحنفية يجدهم أحيانا يمزجون بين البطلان والفساد عكس ما قاله السنهوري، الذي عمم الحكم بأنهم يميزون بين الفساد والبطلان، ومما يؤيد هذا ما يمكن التوصل إليه من شروح الكاساني لبطلان البيع، حيث ركز على عدم تطابق الايجاب مع القبول، وجهالة الثمن، وعدم توافر الأهلية، أو بيع الأشياء المحرمة، فهذه المباديء العامة للبطلان ويذهب في تحليلها، إلى أن يقول بالحرف «أما عند أبي حنيفة العقد فاسد كله لأنه فسد بعضه بفساد قوي، إذ لا سبب لبطلان البيع أقوى من عدم المعقود عليه، واستدلوا عليه بما ذكر في الزيادات، ولو اشترى ثوبين على أنهما هرويان كل واحد منهما بثمن مسمى، فوجد أحدهما لا يطابق الوصف فالعقد كله فاسد في نظر أبي حنيفة رحمه لله، فاذا كان في الوضع الذي كان أحد الثوبين بخلاف جنس ما سمي يفسد العقد كله» [47].

وعن الشرط الذي يفسد البيع قال السرخسي «حدثني هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها أنها لما أرادت أن تشتري بريرة — رضي الله عنها أبى مواليها إلا أن يشترطوا أن يكون الولاء لهم فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فقال صلاة الله عليه وسلامه : «اشتري واشترطي لهم الولاء، فإن الولاء لمن أعتق» ثم خطب رسول الله ﷺ فقال : «ما بال أقوام يشترطون شروطا ليست في كتاب الله، كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل، كتاب الله أحق، وشرط الله أوثق والولاء لمن أعتق» فدخلت على ابن شبرمة فقلت له مثل ذلك فقال لا أدري ما قالا : «حدثني محارب بن د ثار عن ابن الزبير عن جابر بن عبد الله الأنصاري رضي الله تعالى عنهم أن النبي ﷺ، اشترى منه ناقة في بعض الغزوات، وشرط له ظهرها إلى المدينة»

45) المدخل ج 1/ ص : 660 نقلت كلامه بتصرف قليل.
46) نفسه.
47) بدائع الصنائع ج 6/ ص : 185.

والصحيح ما استدل به أبو حنيفة، فانه حديث مشهور، ومطلق النهي يوجب فساد المنهي عنه : فأما حديث هشام ابن عروة فقد قال أبو يوسف عنه أوهم هشام بن عروة فقال قال رسول الله ﷺ، اشترطي لهم الولاء، لأن هذا أمر بالغرور ولا يظن برسول الله ﷺ ذلك ولو صح فتأويله اشترطي الولاء عليهم واللام تذكر بمعنى على قال الله عز وجل : «أولئك لهم اللعنة ولهم سوء الدار» ومعناه عليهم، فالاشتراط في اللغة الاعلام، ومنه اشتراط الساعة» [48].

وللبدائع في الموضوع ما نصه : «وأما الشرائط المفسدة للمعاملة، فأنواع ... بعضها في الشرائط المصححة للعقد، لأن ما كان وجوده شرطا للصحة كان ... شرطا للفساد» [49] ولم يذكر البدائع هنا الفرق بين الفساد والبطلان علما بأنه ... فرق في أماكن أخرى بين البطلان والفساد فهل هذا تناقض أم غير ... بين المعنيين ؟ ولأحمد الحجي الكردي تلخيص قيم لأنواع البطلان ...

«البطلان هو كل بيع فاته شرط من شرائط انعقاد المتعددة، ويعرفه الفقهاء ... ما كان غير صحيح في أصله، ويقصدون بالأصل شروط الانعقاد لأنها أساسيات البيع، فإذا تخلفت واحدة منها اعتبر أن الشارع سلبه حكمه، وبسبب ذلك ... بين الفقهاء خلاف حول الحكم في هلاك المبيع في يد المشتري، نتيجة عقد باطل فبعضهم ألزمه برد مثله إن كان مثليا، أو ثمنه إن كان متقوما، وبعضهم اعتبره أمينا لا يلزم بالرد، الا في حدود ضمان الأمانة المعروفة» [50] انتهى بتصرف.

ولكن يبقى الرأي الراجح عند الحنفية هو التمييز بين الباطل والفاسد، فهذا الأخير هو كل بيع فقد شرطا من شرائط الصحة العامة، أو الخاصة كالجهالة في البيع أو الثمن، أو الأجل أما الباطل فهو تخلف ركن من أركان العقد، وسنوا لذلك قاعدة هي : الباطل ما كان باطلا بأصله والفاسد ما تخلف شرط من شروط صحته، [51] قال في الفتاوى البيع نوعان : باطل وفاسد، فالباطل مالم يكن محله مالاً متقوما وأما الفاسد فما يدخل فيه الشرط الفاسد [52].

48) كتاب المبسوط ج 13/ ابتداء من صفحة 2.
49) بدائع الصنائع ج 6/ ص : 186.
50) بحوث في الفقه الاسلامي ص : 217.
51) نفسه مع تصرف في العبارات واختصار في التحليل.
52) انظر الفتاوي الهندية ج 3/ ص : 146.

وذهب الشافعية إلى أن البيع الباطل كالفاسد في الحكم سواء بسواء، وقسموا البيع إلى منهي عنه وهو الفاسد وغير منهي عنه، وهو الصحيح (53).

وعند المالكية فالباطل والفاسد واحد شأنهم في ذلك شأن الشافعية والحنابلة. فكل هؤلاء، وبالأخص المالكية، تأثر القانون المغربي بأحكامهم في هذا المجال بصفة ملحوظة، ويظهر هذا التأثر في أحكام الاجازة، والتصديق، وطرق طلب إعلان البطلان. والدفع بالبطلان فمن تتبع المواد 306 إلى 310 من قانون الالتزامات والعقود المغربي لابد أن يسجل بأن هذا التشابه بين الأحكام لا يمكن أن يرد عن طريق الصدفة، وحتى إذا سلمنا بأن مواد التقنين المغربي أخذت من نظيرها الفرنسي لأمكننا الحكم بأن هذا الأخير أخذ كثيرا من أحكامه من الفقه الاسلامي وبالأخص المالكي.

ولمزيد من دعم هذا الادعاء نرجع إلى ما قال ابن رشد الحفيد أثناء دراسته للبطلان، حيث قال : «فالأنكحة تبطل بما كان منها فاسدا بإسقاط شرط متفق على على وجوب صحة النكاح بوجوده» (54) ويمضي في وصف الأنكحة الفاسدة إلى أن يصل إلى قوله في البيع : «ولكنه يحتاط بمنزلة ما يرى في كثير من البيع الفاسد، انه يفوت بحالة الأسواق، وغير ذلك» (55).

ولا يستبعد من هذه الأقوال أن يكون من المالكية من فرق بين البطلان والفساد، ومما يؤكد هذا الرأي قوله : «والاضطراب في المذهب في هذا الباب كثير، وكأن هذا راجع عنده إلى دليل الفسخ وضعفه، فمتى كان الدليل عنده قويا فسخ قبله وبعده، يعني الدخول، ومتى كان ضعيفا فسخ قبل ولم يفسخ بعد، وسواء كان الدليل القوي متفقا عليه أو مختلفا فيه، من قبل هذا اختلف فيه أيضا» (56).

وتسوي المدونة بين الباطل والفاسد، كما تمنع الرد إن وقع الفوت، أو يلزم في مقابل ذلك جعل الخيار للمشتري في بعض الحالات، كما رجحت أخذ الثمن في حالة الفوت، والتي منها بعض الزيادة كولادة الأمة.

ومن خلال أقوال المذهب في المدونة نلاحظ أيضا تشابها تاما بين أحكامها، وبين مواد الالتزامات والعقود المغربي، وذلك من خلال أقوالها التالية :

53) الفتاوي الهندية ج 3/ ص : 158 ــ 159.
54) بداية المجتهد ج 2/ ص : 59.
55) نفسه.
56) نفسه.

«قلت أرأيت من اشترى ثيابا بيعا فاسدا، أو حيوانا رقيقا فطال مكثها عنده ؟ قال مالك : أما الحيوان، فانها لا تثبت على حالها، لأنها تنمو أو تنقص فإن طال مكثها عند المشتري، كان فوتا، أما الثياب، والعروض كلها غير الحيوان، والرقيق، فإن تغيرت أسواقها أو دخلها العيب فقد فاتت».

وتلح المدونة على أنه في حالة تغيير البضاعة يجب رد ثمنها.

وتركز المدونة على ضرورة إرجاع المتعاقدين إلى الحالة التي كانا عليها قبل التعاقد، وذلك بقولها : «قلت أرأيت ان اشتريت سلعة إلى أجل مجهول فقال المشتري أنا أبطل الأجل، وأنقدك الثمن الذي شرطت إلى الأجل. وقال للبائع لا أقبل ولكني آخذ سلعتي، لأن الصفقة وقعت فاسدة، ما قول مالك في ذلك ؟ قال البائع أن يأخذ سلعته عند مالك، ولا ينظر في ذلك إلى قبول المشتري، لأن الصفقة وقعت فاسدة، إلا أنها تفوت بنماء أو نقصان أو تغير أسواق فيكون عليه قيمتها [57].

لم أستطع وجود ملاحظة تذكر تسوق إلى القول بوجود خلاف جوهرى بين الفقه والقانون، فقد بينا بأن البطلان يتحقق بتخلف ركن من أركان الانعقاد، والإبطال بتخلف شرط من شروط صحة العقد، وأن الفسخ يتحقق بعد أن يتم مستجمعا كل مقومات الصحة، ولكن أخل أحد المتعاقدين بالتزامه، وهذه هي نفس المبادىء التي نص عليها الفقه الاسلامي.

المطلب الثالث

خصائص البطلان في الفقه الاسلامي

الخاصية الأولى: بطلان الشيء يقتضي بطلان مافي ضمنه وبطلان ما ينى عليه (المادة 52 من مجلة الأحكام التركية) وهذه الخاصية تتفق معها أحكام المادة 308 من قانون الالتزامات والعقود المغربية بقولها : «بطلان جزء من الالتزام يبطل الالتزام في مجموعه، إلا إذا أمكن لهذا الالتزام، أن يبقى قائما بدون الجزء الذي لحقة البطلان....».

الخاصية الثانية : إذا بطل التصرف الفعلي لزم نقضه، وإعادة طرفيه إلى وضعهما السابق قبل التصرف الباطل، علما بأن أثر التصرفات الفعلية، أقوى من التصرفات

57) المدونة الكبرى للامام مالك بن أنس مجلد 4 ج 9، ابتداء من ص 145 إلى 148.

القولية ولكن إذا بني التصرف على الباطل يجب إرجاعهما إلى الحالة التي كانت قائمة قبل نشوء العقد الباطل، وبناء على ذلك لو تقابض المتبايعان الثمن والمبتاع، فان كل واحد منهما يلزم برد ما قبض نتيجة لهذا العقد الباطل، اذا هلك المبيع وجب على المشتري رد قيمته اذا كان قيميا ومثله اذا كان مثليا.

الخاصية الثالثة : العقد الباطل لا يقبل الاجازة.

قال الزرقاء في الاجازة ما نصه : «فالاجازة انما هي في الحقيقة إرادة منفردة يقرر بها الانسان ويمضي تصرفا قائما متوقفا جعل الشرع له فيه حق التقرير والرفض» (58).

فالعقد الموقوف اذا كان مشتملا على عناصر الصحة، فإن سريانه يبقى موقوفا على إرادة طرف خارج من طرفي التعاقد، فهو كما قال الكاساني : «كمثل القادم على حدود أرض الغير إن شاء هذا الغير سمح له بدخولها وإن شاء منعها» (59).

لذا فإن العقد الباطل ليس موجودا في حكم الشارع حتى يحتاج إلى إجازة الغير له فكأنه لم يوجد أصلا، فإذا باع المحجور أو ناقص الأهلية ثم بلغ، أو زال الحجر وأراد أن يجيز لم يصح (60)، وكذلك لو تبرع من مال الصغير وليه أو وصيه، أو باعا من ماله، ثم بلغ وحاول إجازة تلك التصرفات، لم تجز إجازته (61).

الخاصية الرابعة : العقد الباطل لا يحتاج إلى نسخ ولا يحتج به أمام القضاء بعكس بعض الحالات التي يحتاج المتضرر إلى حكم القضاء، لأن العقد استجمع كل عناصر الصحة، ولكن أحد طرفيه لحقه ضرر، ولا يستطيع أن يتخلص من هذا الضرر إلا بواسطة القضاء، كما في خيار العيب، أما في الباطل فانهما أمام معدوم حكما، ولذا فلا ينبغي أن يلجأ أحدهما إلى القضاء لينفي المعدوم فنفي المعدوم تحصيل الحاصل (62).

علما بأن حالات أخرى واقعية تنشأ أحيانا تجعلنا أمام ضرورة الالتجاء إلى القضاء، وذلك كما اذا تم تنفيذ العقد الباطل فأحيانا لا يمكن ارجاعهما لما كانا عليه

---

58) المدخل ج 2/ ص : 672.
59) البدائع ج 5/ ص : 148 — 149.
60) المدخل ج 2/ ص : 673.
61) ففي الفصل 310 من القانون المدني المغربي ما نصه : «على أن إجازة الالتزام الباطل بقوة القانون أو التصديق عليه لا يكون لهما أدنى أثر».
62) انظر المدخل المرجع السابق ففيه ما يثبت هذا القول.

إلا بواسطة القضاء، إذا لم يستطع الاسترداد بالتراضي، وكذلك إذا كان سبب البطلان ليس من البديهيات إذ يكون فيه خفاء واشتباه.

والقاضي في هذه الحالة لا يصدر حكما منشأ لوضع، ولكن يصدر حكما كاشفا مقررا لواقع فهو يعلن أن العقد باطل بأصله، والنتائج المترتبة عليه لا أساس لها ويجب أن ترجع إلى أصحابها [63].

ولا أحتاج تأكيدا على أن هذه هي الأحكام التي قررها قانون الالتزامات المغربي، التي تمت دراستها وبالرجوع إليها نحكم بتأثر قانون الالتزامات المغربي في موضوعها بأحكام الفقه الاسلامي.

المطلب الرابع

مجالات التأثر في آثار البطلان

اذا رجعنا إلى التعريف والأحكام والخصائص تمكنا من الحكم بأن نظرية البطلان في الفقه الاسلامي، اقتبست منها جل القوانين تقنينها لأحكام البطلان ومن بين تلك القوانين قانون الالتزامات والعقود ببلادنا، وان النتائج والآثار التالية هي أيضا تبرز ذلك بما في الكفاية وهي :

أ ــ النتيجة الأساسية في البطلان.

ب ــ الحالات الاستثنائية، بالنسبة لتلك السلبيات.

أ ــ النتيجة الأساسية للبطلان، هي : أنه يسبب بطلان فعالية العقد الحكمية فيجعله مجردا منها فلا تترتب عليه نتيجة حكمية فيجرد من النتائج التي يعطيها ذلك الأثر النوعي المقرر في حال صحته. ومعنى هذا أن نتائج الواقعة لا تترتب عليها، إذا كانت أتت نتيجة العقد الباطل، فالالتزام، والاقرار، والابراء، إذا أتى أحدها من جراء عقد باطل لم يترتب على أية واحدة منها حكمها، ويحق لنا بناء على هذا أن نردد مع فقهاء الشريعة الاسلامية قاعدتهم المشهورة : «العقد الباطل لا يترتب عليه حكم أصلا» [64] وبالرغم من اعتراض بعض الفقهاء الذين سماهم الزرقاء بالمعاصرين فإن نظرية عدم ترتب الحكم على الباطل بقيت هي الراجحة [65].

63) لقد اعتمدت على تحليلات الزرقاء لأحكام الفقهاء في هذا المبحث دون التقيد بألفاظه.

64) البدائع ج 5/ ص : 305.

65) المدخل ج 2/ ص : 664.

ب ـ غير أن هذا الحكم العام وردت عليه الاستثناءات في بعض الحالات أهمها ثلاث هي :

1 ـ عقد النكاح، فأحيانا عقد النكاح يقع باطلا لتوفر سبب من أسباب بطلانه، كالعقد على المحرمة، فاذا أخذنا بظاهر الحكم من أن العقد الباطل لا يترتب عليه الحكم الشرعي، اعتبر اتصال الزوج بالزوجة نتيجة هذا العقد زنى محضا يترتب عليه الحد وعدم إلحاق الولد، وعدم استحقاق المهر.

2 ـ ولا تخفى المضار التي ستنشأ عن هذا الاجراء، فستضيع نسمات بريئة بحكم القضاء ويحد أفراد نزهاء من أهل الدين والتقوى، وتفقد محتاجات حقهن في رصيدهن في حاجة ماسة إليه. ورحمة من الشارع بطرفي العقد وبالأبناء الذين يأتون من أثر ذلك العقد رتب عليه بعض النتائج استثناء من القاعدة العامة المطبقة على العقد الباطل، وبذلك الاستثناء يرفع الحد عن الزوجين للشبهة الحاصلة، والشبهة تدرأ الحد، كما عن طريقه يثبت النسب لمنافاته لأوضاع الزنى. ذلك أن الخطبة والاشهار والعقد كلها مبررات تحتم أن يلحق الولد بالأب حماية لهذه النفس البريئة، التي أتت إلى الدنيا عن طريق المسطرة المتبعة كبقية الناس، الذين أتوا نتيجة عقد صحيح، فلا يعقل أن تمنع من الحقوق المترتبة لها بحكم هذا العقد. أما المهر الذي يعطيه الرجل مقابل الاستمتاع، فقد حصل بعقد على يد شاهدي عدل، وبخطبة، فإنه من الانصاف أن يسلم للمالكة، التي هي المرأة، حقها المالي، فكان هذا الاستثناء في محله، ولا يخفى أيضا أن القوانين تسلم ببعض الحقوق الناشئة بسبب عقد باطل.

3 ـ وتختلف أحكام الفقهاء على محل العقد الباطل في يد من اشتراه بسبب عقد باطل فمنهم من يرى أنه يكون بمثابة الأمانة لأن القبض وقع بإذن المالك فلا يضمنه، والحالة هذه أن المشتري لا يضمن إلا إذا وقع إهمال، أو تعمد، وهذا هو رأي المجلة التركية في المادة 370.

ويرى الأئمة الثلاثة وجمهور الحنفية عكس ما ذهبت إليه المجلة، لأنهم أقروا أن الثمن يبقى مضمونا في يد البائع حتى يرده، واذا وقع الهلاك لزمه الثمن لأن القبض وقع على سبيل البدلية لا الوديعة وذلك يوجب الضمان (66) (67).

---

66) رد المحتار ج 4/ ص : 1959.

67) المدونة الكبرى لمالك المجلد 4/ ص : 145 وما بعدها.

المبحث الثاني
حكم العقد الفاسد ووضع الملكية في ظله وآثاره
المطلب الأول
حكم العقد الفاسد

من خلال اختلاف مواقف الفقهاء من العقد الفاسد نفسه، فلابد أن تختلف أحكامهم عليه، واذا كان سبق في المبحث السالف البيان إلى أن الحنفية انفردوا بالتمييز بين العقد الباطل، وبين العقد الفاسد، فإن تتبع نصوص كتب المالكية يسوق إلى أنهم يصفون الفساد في بعض الحالات أوصافا تتفق مع تلك التي أعطاها له الحنفية فما هي تلك الأقوال ؟

ففي كتاب الكافي ورد ما نصه : «والحكم في البيوع الفاسدة، أن يفسخ ما لم يفت عند المشتري ويرد السلعة إلى ربها، والثمن إلى المشتري، فان فاتت عند المشتري بعد قبضه لها، رد قيمة ذلك الشيء بالغا ما بلغ، كان أكثر الثمن أو أقل إلا ما ذكرنا في هذا الباب من البيع والسلف» (68).

ولابن جزي ما نصه : «الفاسد من البيع من خمسة أوجه هي : ما يرجع إلى المتعاقدين، وما يرجع إلى الثمن، وإلى المثمون، وقد تقدم ذلك في أبوابه. والخامس سائر البيوع المنهي عنها ونذكر في هذا الباب منها عشرة أنواع» (69).

وفي الشرح الكبير للدسوقي ما نصه : «يفسد العقد أي أنه لما شرط عليه المشتري الاتيان به صار كوكيله فانتفى عنه اللازم بمقتضى العقد فصار اشتراط الاتيان به موجبا للفساد لأنه كالشرط الناقض لمقتضى العقد» (70).

على أن المالكية الراجح عندهم هو تسوية الباطل والفساد في الحكم، وإن كان الوضع عندهم متميزا في وصف كل من الاثنين ـــ الباطل والفاسد قال في التحفة مبينا حكم الباطل :

والبيع والشرط المنافي إن وقع ... لما من التحجير ذا فيه امتنع

والشرط إن كان حراما بطلا ... به المبيع مطلقا إن جعلا

68) كتاب الكافي لابن عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي ص : 724.

69) كتاب قوانين الامام ابن جزي صفحة 170.

70) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ج 3/ ص : 28.

فهناك فرق بين الشرط المنافي لطبيعة العقد، فمنعه، وبين الشرط الحرام فأبطله قال شارحه في البهجة : «والشرط إن كان حراما كشرط منع الجارية من الدخول، أو شرط أنها مغنية، وقصد بذلك الزيادة في الثمن، بإقرار أو بينة لا إن قال قصدت بذلك التبري من عيب الغناء، أو شرط الخيار إلى أمد بعيد لا يجوز مثله في تلك السلعة، أو بيع الدار على أن تكون محمعا لأهل الفساد أو باعها على شرط مجهول، كقوله : [illegible] الثمن حتى تبيع سلعتك أو اشتري سلعة بثمن مؤجل على أنه إن مات [illegible] صدقة عليه، أو [illegible] على أنه إن [illegible] فهي حرة، أو عليه دينار، أو [illegible] الدابة أو نحوها على [illegible] الثوب على شرط أن لا يقبله، ولا ينشره، [illegible] بشرط على المشتري أنه إن كره البيع لم يعد [illegible] وبعد سرد كثير من أنواع البيوعات على شرط من [illegible] : «فهذا [illegible] يدخل في النظر فإذا وقع شيء من ذلك بطل» (71)

[illegible] هذه الشروط تتعلق بالوصف وبزوالها يصح البيع مما يفهم منه التمييز بين [illegible].

[illegible] المدونة : «قلت ما قول مالك فيمن سلف حنطة، وقد نقد الثمن، وضرب [illegible] لم يذكر جيدة ولا رديئة، قال ابن القاسم يفسخ ولا خير فيه، إلا أن يصفها [illegible] لأن الطعام يختلف في الجودة والصفة، فهنا وقع الحكم على الوصف دون [illegible] وصححه ابن القاسم إن وصف.

قلت أرأيت إن سلف في طعام موصوف إلى أجل معلوم، وقدم نقده، واشترط [illegible] الذي أسلف فيه بمكيال عنده، أو عند رجل ؟ قال : قال مالك لو أن رجلا [illegible] طعاما بقصعة، أو بقدح ليس بمكيال الناس رأيت ذلك فاسدا، ولم أره جائزا [illegible] أسلف فيه من تلك المنزلة أو أشد» (72).

هنا المالكية تناولوا الفساد من جانب الأوصاف بدل الأركان واستعملوا كلمة الفساد، ولم يردفوها بكلمة البطلان، وهذه المواقف تتشابه إلى حد بعيد مع مواقف الحنفية في هذا الشأن. فنستطيع من خلال هذه الأقوال التوصل إلى أن بعض المالكية فرقوا بين البطلان والفساد شأنهم في ذلك شأن الحنفية.

وإذا اختلف الوصف فلم يختلف الحكم في الغالب، ونحن نرى أن موقف الحنفية

71) البهجة على شرح التحفة ج 2/ ص : 8.
72) المدونة الكبرى للامام مالك ج 4/ ص : 39.

في هاته الصورة أقرب إلى المرونة ومنطق القوانين الحديثة خصوصا عندما نقارن بين الصحيح والباطل والابطال.

وهذه ملخصات موجزة جدا لأهم أقوال علماء الحنفية في الموضوع.

قالت الفتاوى الهندية ما معناه: إذا كان العقد صحيحا في أركانه، وشرائط صحته، ولكن أوصافه غير صحيحة فهو فاسد (73).

وقال السنهوري : «يقوم التفريق بين العقد الفاسد والعقد الباطل عند الحنفية على أساس التمييز بين أصل العقد ووصفه، فأصل العقد هو الركن وشرائطه، وهو الايجاب والقبول وشرائط الركن هي الصيغة....» ثم عددها إلى أن قال : «أما أوصاف العقد فيرجع أغلبها إلى المحل فلا يكون المحل منهيا عنه ويكون منهيا عنه إذا كان هناك ضرر في تسليمه أو دخله الغرر، أو الشرط الفاسد (74) ، أو الربا، ويبقى بعد ذلك وصف يرجع إلى الرضا وهو أن يخلو الرضا من الاكراه.

«فالحنفيه يميزون في العقد بين اختلاف الأصل واختلاف الوصف، فإن اختل الأصل، بأن تخلف الركن أو شرط من شرائطه فالعقد باطل، وان اختل الوصف بأن تخلف أحد الأوصاف، فدخل المحل الغرر أو الشرط الفاسد أو الربا، أو الضرر عند التسليم، أو شاب الرضا اكراه فالعقد فاسد لا باطل» (75).

ويرى السنهورى أن المذاهب الأخرى لا تميز بين الفاسد والباطل «فسواء اختل الأصل والوصف معا أو صح الأصل واختل الوصف فالعقد باطل أو فاسد، والباطل والفاسد سيان» (76).

ولم ينفرد الفقه الغربي، ولا القوانين المدنية النابعة منه، بفكرة انتقاض العقد، بل سبق إليها الفقه الاسلامي. ويجسد ذلك ما خافه في هذا الموضوع فقهاء المذاهب الأربعة في شأنها من بحوث، إذا لم يتسع المقام لذكرها، فانها وافية وشاملة، ومستقطبة لكل الحالات التي نصت عليها المادة **309** من قانون الالتزامات بقولها : «اذا بطل التزام باعتبار ذاته، وكان به من الشروط ما يصح به التزام آخر جرت عليه القواعد المقررة لهذا الالتزام الآخر».

---

73) الفتاوي الهندية ج 3/ ص : 133 ولقد أخذت معنى كلامه ولم أتتبع ألفاظه رغبة في الاختصار.

74) وفي هذا المبحث تجد نفس الموقف عند المالكية.

75) مصادر الحق ج 4/ ص :147.

76) نفسه.

فعند المالكية قال ابن جزي في قوانينه «إذا اشتملت الصيغة على حرام وحلال كالعقد على سلعة، وخمر أو خنزير، وغير ذلك فالصفقة باطلة، وقيل يصح البيع فيما عدا الحرام، بسقطه من الثمن، ولو باع الرجل ملكه وملك غيره صفقة واحدة صح البيع فيهما ولزمه من ملكه، ووقف اللزوم في ملك غيره على إجازته [77].

بقي أن نورد العناصر التي بنى عليها الحنفية تفرقتهم بين البطلان، والفساد، وحكم هذا الأخير لدى مختلف الفقهاء.

يبني الحنفية أسباب تفرقتهم بين البطلان والفساد على العناصر الأربعة التالية :

أولا : النهي ورد عندما نكون أمام عقد فاسد عن غير البيع لا عن حقيقته، كما هو الشأن في البيع تحت وطأة الاكراه، فالمنهي عنه هو الضغط وما ولده من رهبة، وليس النهي واردا على عين البيع، فاذا ثبت أن النهي عن البيع إنما هو نهي عن غير البيع لا عن عينه بقي أصل البيع قائما سليما من الخلل فانعقد، فيأتي من جهة النهي الفساد لا البطلان.

ثانيا : من المعلوم أنه اذا انعقد البيع وفق الشروط المنصوص عليها من قبل أصبح يفيد الملك باجماع كل المذاهب.

ثالثا : يجب التمييز بين النهي الوارد على الأصل وبين النهي الوارد على الوصف.

رابعا : «اذا ورد النهي من الشارع على أمر خارج الأركان فالأركان سالمة، والتصرف موجود بالرغم من وجود النهي عن الوصف. ويمكن التوفيق بين الوجود والنهي، فالوجود قائم من حيث إن الأركان سالمة، والنهي يمكن إكماله من حيث فسخ التصرف ووجوب التخلص منه، هذا هو حكم الفاسد [78].

ويرى الكاساني أن البيع الفاسد يفسخ نزولا عند رغبة المتبايعين، أو أحدهما وبحكم القاضي [79] وهذا هو نفس الحكم في إبطال العقد، الذي من خصائصه أنه ليس من النظام العام ولذا فلا يمكن للقاضي أن يأخذ به من تلقاء نفسه.

وحلل الزرقاء أحكام الفساد والبطلان تحليلا قيما بين فيه أن الحنفية لديهم بعض المعاملات الفقهية، التي لا يميزون فيها بين البطلان والفساد فيكون الحكم فيها

---

77) القوانين الفقهية للامام ابن جزي ص : 260.

78) انظر علي الخفيف في كتابه أحكام المعاملات في الشريعة ص : 218 وكذلك محمد يوسف موسى في نظرية الأموال والعقد في الفقه الاسلامي ص : 628.

79) كتاب البدائع ج 5/ ص : 300.

بالصحة، أو بالفساد، الذي يرادفه في هاته الحالة البطلان، وذلك بقوله : «وهم ــ يعني الحنفية ــ يصرحون في بعض الفصول الأخرى أنها لا فرق فيها بين فاسد وباطل كما في العبادات من صلاة أو صيام وحج، وايتاء زكاة، فإنها جميعا تكون إما صحيحة مبرئة لذمة المكلف، أو غير صحيحة فلا يسقط بها الواجب، وفي هذه الحال يقال إنها فاسدة، أو باطلة بمعنى واحد» [80].

ثم أضاف بأن التمييز بين الفساد والبطلان لا يجري إلا في العقود المالية، التي تنشيء التزامات متقابلة [81] وهذا هو موقف القوانين المدنية المعاصرة.

وعن حكم العقد الفاسد قال ما ملخصه : رأينا فيما سلف أن العقد الفاسد يعتبر منعقدا ورأينا في تعريف الفساد أنه يجعل العقد مستحقا للفسخ، ومن الواضح أن انعقاد العقد يستوجب أثرا له، لأن العقد الذي لا يترتب عليه أثره أصلا هو الباطل، واستنادا إلى هذا النظر تقرر في الاجتهاد الحنفي أن فساد العقد بالمعنى الاصطلاحي للفساد هو أنه مرتبة متوسطة بين الصحة والبطلان لنتيجة هي : أن يصبح العقد مستحقا للفسخ بإرادة كل من الطرفين وبإرادة القاضي [82].

أي أن العقد الفاسد يفقد قوته الالزامية فاذا طولب أحد الطرفين بتنفيذه دفع عن نفسه بالفسخ، فاذا لم يطالب أحد الطرفين الفسخ فإن القاضي يفسخه من تلقاء نفسه دون طلب كما في البطلان.

ثم مضى المرجع المذكور قائلا : «فأما ترتيب الحكم على العقد الفاسد بمقتضى انعقاده، فإنه لا يثبت بمجرد العقد، كما في العقد الصحيح، بل يتأخر حتى تنفيذ العقد الفاسد : فإذا كان بيعا فاسدا مثلا لا يملك المشتري المبيع بتمام الايجاب والقبول» [83].

بل متى تسلمه فعندئذ يملكه، وينفذ تصرفه فيه، وكذا الهبة الفاسدة بالنسبة لامتلاك الموهوب، والصلح الفاسد بالنسبة لامتلاك البدل، والقسمة الفاسدة بالنسبة لامتلاك الأقسام وهلم جرا المجلة 366 و 371.

وفي الاجارة الفاسدة يثبت حكمها وتلزم الأجرة باستيفاء المنفعة فعلا لا بمجرد العقد (المجلة 471).

80) عزى الزرقاء هذا القول لرد المحتار ج 1 أول باب مفسدات الصلاة، وقد وقفت عليه فوجدته بنصه فيه.
81) المدخل ج 2/ ص : 687 فقرة 367.
82) أخذ هذا الموقف من البدائع ج 5/ ص : 300.
83) المدخل ج 2/ ص : 703 ــ 704.

ووجهة نظر الفقهاء في تأخير ثبوت الحكم للعقد الفاسد إلى تاريخ التنفيذ، أنه ما دام مستحقا للفسخ وهو عرضة للابطال حتى بإرادة القاضي، ولو لم يطلب إبطاله أحد الطرفين، فليس من المصلحة الشرعية تعجيل التنفيذ بناء على عقد يوجب الشرع نقضه، لأن الدفع أسهل من الرفع ولكن إذا وقع التنفيذ والعقد منعقد لم يبق مناص من إثبات حكم العقد [84].

ويستوي موقف الحنابلة في الفساد مع بقية المذاهب الأخرى غير الحنفية، قال كتاب الانصاف في معرفة الراجح من الخلاف ما نصه :

«قوله : في الشروط الفاسدة أحدها أن يشترط أحدهما على صاحبه عقدا آخر كسلف، أو قرض أو بيع أو إجارة، أو صرف للثمن أو غيره، فهذا يبطل البيع وهو صحيح المذهب. قال المصنف والشارح والزركشي هذا هو المشهور في المذهب.

قال في الفروع لم يصح على الأصح، قال ابن منجا في شرحه : هذا المذهب جزم به في الكافي والوجيز المنثور، وغيرهم وقدمه في الرعايتين والحاويتين.

الثاني : شرط ما ينافي مقتضى البيع نحو أن يشترط أن لا خسارة عليه، أو متى يأخذ المبيع فلا يتصرف فيه، وإلا رده، أو أن لا يبيع ولا يهب ولا يعتق أو إن أعتق فالولاء له، أو يشترط أن يفعل ذلك فهذا باطل في نفسه [85].

وصنف المرداوي حالات الابطال تحت عنوان الخيار، وما أتى في شأنها من أحكام، إذا كان لا يخرج في الغالب عن المعروف لدى بقية الأئمة الثلاثة فما أورد في شأنه هو الذي اتبعته القوانين في الابطال خصوصا وأنه بحث جلها تحت عناوين الغبن، والاكراه، والتدليس، وهي نفسها حالات تؤدي إلي الابطال كما مر.

ونرى الانصاف يحلل في مكان آخر صور الفساد دون أن يردف ذلك بذكر البطلان فهل هذا عنده تمييز بين الاثنين ؟ أو هو بلغ به الخلط بينهما إلى الاكتفاء بذكر أحدهما دون الآخر ؟ أميل شخصيا إلى أن لديه نوعا من التمييز في الأحكام المخصصة لحالات من الفساد تغاير تلك التي خصصها للبطلان وأستطيع دعم هذا الرأي بقوله : «ومتى فسخ المظلوم منهما لم ينفسخ في حقه باطنا وعليه إثم الغاصب».

ثم ذكر خلافا في المذهب الحنبلي في الموضوع فقال : «وعند المغني أنه يفسخ

84) انتهى من المدخل للزرقاء في المرجع السابق نقلا عن البدائع ج 4/ ص : 218.
85) الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف فعلا الدين الحسن بن علي بن سليمان المردادي ج 4/ ص : 350

ظاهرا وباطنا وان فسحه الكاذب عالما بكذبه لم ينفسخ بالنسبة إليه» (86) ولو لم يكن لديه تمييز بين الفاسد والباطل لما أمكن القول بعدم فسخه باطنا، لأن الباطل لا يمكن اقراره لان ذلك نوع من أكل أموال الناس بالباطل.

أما فقه الامامية فقد سووا فيه بين الفاسد، والباطل فقال محمد جواد مغنية ما نصه :

«العقد الصحيح هو الذي جمع كل الشروط المعتبرة فيه كتوارد الايجاب والقبول على معنى واحد، وبلوغ المتعاقد ورشده، وأهلية العوضين للتمليك والتملك، ومتى توافرت الشروط بشتى أنواعها تم العقد»...

إلى أن قال : «وإذا عرفنا العقد الصحيح فقد عرفنا العقد الفاسد، وأنه هو الذي لا تتوافر فيه الشروط المطلوبة ولا تترتب عليه أية آثار من آثار الشرعية (87) فاذا تبايعا وتقايضا بالعقد الفاسد بقي المقبوض على ملك مالكه الأول، ولا ينفذ شيء من تصرفات الثاني فيه إطلاقا، كما لو لم يكن هناك عقد من الأساس» (88).

بعد سرد المواقف العامة لمختلف فقهاء مذاهب الشريعة الاسلامية، التي بينه بعض مبادئها العامة للأحكام التي رتبتها على البطلان والفرق عند بعضهم بين الفساد والبطلان، نستطيع القول بأنها هي نفسها المبادىء التي اعتمدها قانون الالتزامات والعقود المغربي، وما يقابله من القوانين المدنية عربية كانت أم غربية.

أ ـ ومما يزيد في دعم هذا الحكم قول الدكتور مامون الكزبري وهو يشرح نظرية الالتزام المغربي حيث لخص المبادىء العامة للبطلان بقوله : «فالبطلان هو الجزاء الذي يقرره المشرع، إما على عدم توافر ركن من أركان العقد (كما لو كان أحد المتعاقدين غير مميز، أو كان محل الالتزام التعاقدي عملا مستحيلا، أو كان الالتزام يفتقر إلى سبب يحمل عليه) وإما بنص قانوني يقضي في حالة خاصة ولاعتبارات تتعلق بالنظام العام، ببطلان تصرف ما، رغم استكماله سائر أركان الانعقاد.

ب ـ أما الإبطال فهو الجزاء الذي يرتبه المشرع، إما على الاخلال بشرط من شروط صحة العقد، كما لو كانت إرادة أحد المتعاقدين غير سليمة لتعييبها بعيب من عيوب الرضى، أو لو كان أحد المتعاقدين ناقص الأهلية، وإما بموجب نص قانوني يمنح حق الإبطال لأحد المتعاقدين في بعض الحالات.

86) الانصاف ج 4/ ص : 450.

87) فقه الامام جعفر الصادق لمحمد جواد مغنية ج 3/ ص : 47.

88) نفسه إلى صفحة 49.

ج — ويتميز البطلان، والإبطال عن الفسخ من أن البطلان أو الإبطال يرجع إلى خلل في تكوين العقد بينما الفسخ يفترض فيه أن العقد نشأ سليما مستوفيا أركان انعقاده وشرائط صحته ثم حصل أن أخل أحد المتعاقدين بتنفيذ التزامه فلجأ الطرف الآخر إلى طلب فسخ العقد ليتحلل هو أيضا من الالتزام المترتب عليه، لذلك لا يتصور الفسخ إلا في العقود التبادلية، في حين أن البطلان أو الإبطال يصيب العقود التبادلية وغير التبادلية على حد سواء [89] [90]

ولقد سبق أن عرفنا أن الحنفية رتبوا البطلان على العقد الذي تخلف ركن من أركان انعقاده، أو شرط من شروط صحته، والفساد على شائبة تعلقت بوصف من أوصافه، فلديهم فكرة تقوم على الوجود والنهي ويمكن التوفيق بين الوجود والنهي، فالوجود قائم من حيث إن الأركان سالمة، والنهي يمكن إعماله من حيث فسخ التصرف ووجوب التخلص منه وهذا هو حكم الفاسد [91].

ولا نحتاج أن نكرر ما سبق قوله من أن موقف الحنفية في هذا الموضوع في غاية الجودة، كما أن بعض الفقهاء المالكيين لهم آراء مقاربة لهذا الموقف.

ولقد بينت في أول هذا المبحث أن هذا التفريق بين الباطل، والفاسد، ليس بعيدا عن تمييز القوانين للبطلان عن الإبطال.

المطلب الثاني

وضع الملكية في ظل العقد الفاسد وآثار هذا العقد

في ضوء رأي من يفرق بين العقد الباطل والعقد الفاسد نجد أن العقد الفاسد يثبت به الملك خلافا للعقد الباطل إلا أن الملك هنا يتوقف على القبض الصحيح بخلاف العقد الصحيح فإن الملك به يتم بمجرد الانعقاد.

ولا نحتاج أن نردد بأن المذاهب الأخرى غير الحنفية لا يثبت بالعقد الفاسد عندها ملك كما لا يثبت بالباطل لأنهما يعبران عن شيء واحد.

---

89) نظرية الالتزام للدكتور مامون الكزبري ج 1/ ص: 197.

90) انظر ما سبق إلى نهاية المبحث.

91) انظر علي الخفيف في كتابه أحكام المعاملات في الشريعة ص : 218 وكذلك محمد يوسف موسى في نظرية الأموال والعقد في الفقه الاسلامي ص : 628.

فاذا اشترى الانسان شيئا عن طريق عقد فاسد، فإن الملكية تثبت له عند الحنفية، ولكن التصرف لا يجوز له إلا بعد القبض، وبعد تصحيح الفساد، وهذا في نظري يشابه ما يعرف بالاجازة عند أصحاب القوانين المدنية.

ودليل الحنفية على هذا الموقف الذي يجيز التصرف ويمنع الانتفاع يلخصه قول أحمد حجي الكردي :

«فأما عدم الانتفاع به، فلأنه ملك خبيث للنهي المتعلق بالعقد، وأما صحة التصرف فيه فلأن النهي ليس لذات العقد فثبت به الملك، إلا أنه مكروه للنهي، ثم إذا باعه جاز لمن يشتريه الانتفاع به من كل وجه، لانقطاع تعلق النهي به بعد خروجه عن ملكه» [92].

أرى أن هذا التمييز بين الانتفاع والتصرف دون أهمية موقف الحنفية فيما يرجع لأصل العقد ووصفه، ولو كان هو الذي بنوا عليه تفصيلاتهم بين الباطل والفاسد، لأصبح العمل بقول معارضيهم أقرب إلى الصواب عندي.

ومن أهم ما تمكن دراسته، والمقارنة في شأنه في هذا المطلب هو : ضمان أو عدم ضمان المشتري للمحل، والحكم إذا هلك عنده ؟

قالت المجلة في المادة 52 «إذا بطل الشيء بطل ما في ضمنه» ففي البيع الصحيح إذا هلك الشيء عند المشتري هلك مضمونا عليه بالثمن المسمى» [93] «فإذا كان البيع فاسدا لا صحيحا، هلك مضمونا على المشتري أيضا لثبوت الملك له بالقبض لكنه يهلك عليه هنا بالقيمة — ثم بالمثل — لا بالثمن المسمى بخلاف البيع الصحيح، ذلك أن الثمن يفسد بفساد العقد» [94].

ويسوي حجي في بعض الحالات بين الفساد والبطلان، وذلك بقوله : «وكذلك إذا لم يهلك وأراد المشتري التمسك به ولم يعارض البائع في ذلك ولم يعلم القاضي بفساد البيع، فانه يملكه بقيمته لا بثمنه المسمى، لبطلان الثمن كما تقدم.

فأما إذا قبضه قبضا صحيحا، فإذا كان قبضا، كأن يكون بغير إذن المالك، فانه لا يملكه بذلك، فاذا هلك في يده كان كما إذا هلك في البيع الباطل» [95]

---

92) بحوث في الفقه الاسلامي أحمد حجي الكردي ص : 222.

93) بحوث في الفقه الاسلامي أحمد حجي الكردي ص : 222.

94) نفسه.

95) نفس المرجع.

وهنا في مجال إفادة الملكية، أو عدم إفادتها تتفق آراء الحنفية، التي اعتمدها حجي مع آراء المالكية، والشافعية وكذلك الحنابلة، والكل تتشابه معه أحكام القانون المغربي التي سبقت دراستها في المبحث الخاص بالإبطال.

وحول الحكم عن المحل سواء في العقد الباطل أو الفاسد تعرض السرخسي للبطلان تحت عنوان البيع الفاسد فقال : «واذا اشترى الرجل عدلا زطيا أو جرابا هرويا (96) على أن فيه خمسين ثوبا بألف درهم فوجد فيه تسعة وأربعين، فهو بيع فاسد للجهالة، — إلى أن قال — وكل جهالة تؤدي إلى المنازعة فاسدة يسوي بين الفاسد والباطل بقوله : «أما عند أبي حنيفة فالعقد فاسد كله، لأنه فسد بعضه بفساد قوي اذ لا سبب لبطلان البيع أقوى من عدم المعقود عليه.

واذا أمكن الفصل بين الشيئين فيخص الفاسد ويصح العقد في الذي لا فساد فيه (97) وهي نظرية تحول العقد التي تعرضنا لها أعلاه في فرع البطلان.

وللحنفية مواقف مشابهة لمواقف المالكية والشافعية في هذا الموضوع والحاصل من كلامهم «أن كل شرط مناف لمقتضى العقد إنما يبطله إذا وقع في صلبه، أو بعده، وقبل لزومه بخلاف ما لو تقدم عليه ولو في مجلسه كما سياتي. وحيث صح لم يجبر على فسخه بوجه، وما قبض بشراء فاسد مضمون بدلا ومهرا وقيمة وأجرة، وضمان المغصوب اذ هو مخاطب برده كل لحظة ومتى وطئها المشتري لم يجز ولو مع عمله الفاسد، إلا أن يعلمه، أو ثمن ميتة أو دم أو نحو ذلك مما لا يملك به أصلا كما لو كان الثمن خمرا، لأن الشراء به لا يفيد الملك عند أبي حنيفة، ولو كانت بكرا فهو كالنكاح الفاسد، وارش جناية لازالة بكارتها بخلافه في النكاح الفاسد فإنه لا إرش لأن فاسد كل عقد كصحيحه في الضمان وعدمه» (98).

وأحسن المواقف المبينة للمباديء العامة لحكم المحل قبل الفسخ هو ما لخصه كتاب فقه السنة بقوله :«البيع الصحيح ما وافق أمر الشارع باستيفاء أركانه، وشروطه فحل به ملك البيع والثمن والانتفاع بهما. فاذا خالف أمر الشارع لم يكن صحيحا، بل يقع باطلا. وفاسدا، فالبيع الفاسد هو الذي لم يشرعه الاسلام، وهو بهذا لا ينعقد، ولا يفيد حكما شرعيا ولا يترتب عليه الملك، ولو قبض المشتري المبيع، لأن المحظور لا يكون طريقا إلى الملك. قال القرطبي : كلما كان من حرام بين فسخ

96) ورد اللفظ هكذا (عدل زطي أو جراب هي وي).

97) المبسوط للسرخسي ج 13/ ص : 2 وما بعدها إلى نهاية الباب.

98) الجمل على شرح المنهل لشيخ الاسلام زكريا الأنصاري ج 2/ ص : 75.

فعلى المبتاع رد السلعة بعينها، فإن تلفت في يده، رد القيمة فيما له قيمة، وذلك كالعقار، والعروض والحيوان، والمثل فيما له من موزون، أو مكيال من طعام أو عرض.

وعن الربح في البيع الفاسد ذهب الأحناف في شأنه إلى أن البائع بيعا فاسدا إذا قبض الثمن وتصرف فيه فربح فعليه فسخ البيع ورد الثمن للمشتري والتصدق بالربح لحصوله من وجه منهي عنه ومحظور عليه، بنص الكتاب.

هـلاك المبيـع قبـل القبـض

أولا : إذا هلك المبيع كله، أو بعضه قبل القبض بفعل المشتري، فان البيع لا ينفسخ ويبقى العقد كما هو، وعليه أن يدفع الثمن كله، لأنه المتسبب في الهلاك.

ثانيـا : وإذا هلك بفعل أجنبي، فان المشتري بالخيار في الرجوع على هذا الأجنبي وبين فسخ العقد.

ثالثـا : ويفسخ البيع إذا هلك المبيع كله قبل القبض بفعل البائع، أو بفعل المبيع نفسه، أو بآفة سماوية.

رابعـا : فاذا هلك بعض المبيع بفعل البائع سقط عن المشتري بقدر الجزء الهالك ويخير في الباقي من حقه في الثمن.

خامسـا : أما إذا كان هلاك بعض المبيع بفعل المبيع نفسه، فانه لا يفقد شيئا من ثمنه والمشتري مخير بين فسخ العقد، وبين أن يأخذ ما بقي بمجموع الثمن.

سادسـا : إذا كان الهلاك بآفة سماوية ترتب عليه نقصان قدره فيسقط من الثمن بقدر النقصان الحادث ثم يكون المشتري بالخيار بين فسخ العقد، وبين أخذ الباقي بحصته من الثمن» [99].

وللمالكية أقوال مماثلة لما ذهب اليه كتاب فقه السنة، وذلك حسب نص رسالة أبي زيد القيرواني وهو : «وكل بيع فاسد فضمانه من البائع، فان قبضه المبتاع فضمانه من المبتاع من يوم قبضه، فان فات المبيع بيعا فاسدا بأن حال سوقه، أو تغير في بدنه فعليه قيمته يوم قبضه ولا يرده.

وان كان ما يوزن أويكال فليرد مثله ولا يفيت الرباع حوالة الأسواق».

ولأهمية أقوال فقهاء المالكية بالنسبة لهذه المسألة نورد نص ما قاله العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني على رسالة أبي زيد القيرواني وهو : «قوله وكل بيع فاسد

99 فقه السنة ج 3/ ص : 158 ـــ 159.

أي العقد أو لثمنه أو لمثمونه أو أجله أو غير ذلك بما يفسد به البيع من فقد ركن أو شرط أو وجود مانع كالنساء والتفاضل في الربويات، متفقا على فساده أو مختلفا في فساده، فقول الشارح كالبيع وقت نداء الجمعة الظاهر أنه مما فسد لعقده فان قبض المبيع قبضا مستمرا بعد بت البيع، احترازا مما اذا اشترى سلعة شراء فاسدا فقبضها ثم ردها إلى البائع على وجه الأمانة أو غيرها فهلكت، فان ضمانها من بائعها، لأن هذا القبض بمنزلة العدم. وقيدنا بكونه بعد البت للاحتراز عن بيع الخيار فان ضمانه من البائع، ولو قبضه المشتري. لأن البيع الصحيح اذا وقع على خيار الضمان فيه من البائع. تنبيه : هذا الضمان ضمان أصالة لا ضمان رهان، فلا ينتفي بإقامة البينة، ولا فرق بينما يغاب عليه وغيره. وقوله أي المبيع للمفهوم من السياق كما في التحقيق، أو المفهوم من بيع. إلى أن قال : فقوله وإنما قبضه من التمليك يقتضي أنه انتقل لملك المشتري فيُنَافِي قوله سابقا لأنه على ملكه لم ينتقل إلى ملك المشتري».

ومضى محللا كل حالات ضمان المبيع بيعا فاسدا إلى أن وصل إلى مصير الغلة التي يجنيها المشتري أثناء وجود المبيع تحت يده، ولمن تؤول اذا حكم بالفساد فقال :

«إذا ردت السلعة بسبب الفساد يفوز المشتري بغلتها [100]، وظاهر كلامهم ولو علم المشتري بالفساد وبوجوب الفسخ الا في مثله وهي ما إذا اشترى شيئا موقوفا شراء فاسدا مع علمه بأنه وقف فيجب ردها حيث كان على غير معين أو على معين غير رشيد، وأما على معين رشيد وباعه ذلك المعين، فانه يفوز المشتري بالغلة» [101].

وعن وقت الضمان قال : «قوله وإنما يضمن يوم العقد ما يكون صحيحا» أي لم يكن فيه حق توفية ووقع بتا فينتقل ضمانه للمشتري بمجرد العقد، وأما إذا كان فيه حق توفية بأن كان مما يكال أو يوزن أو يعد فلا ينتقل ضمانه إلا أن يقبضه وهو بكيل ما يكال أو وزن ما يوزن أو عد ما يعد».

وبعد استعراض صفات الضمان، والحكم بأن محل البيع الفاسد ضامن في المشتري إذا حازه حتى يرده مهما تغيرت الأسواق، ومن أي صنف كان المحل، بين الحكم في المدة فقال : «قوله المشهور أنه غير مفيت (يعني الزمن) ومثاله ما لأشهب من أنه مفيت، ومما يفيته أيضا طول الزمان، واختلف في مقدار الطول ففي كتاب التدليس من المدونة شهر وفي كتاب السلم منها ليس الشهران ولا الثلاثة بفوت إلا

100) هذا خلاف ما ذهب إليه فقه السنة الذي قال في الفقرة السابقة بأن الربح يجب أن يتصدق به لعدم جواز ملكيته لحرمة مصدره.

101) حاشية الدسوقي على كفاية الطالب الرباني على رسالة أبي زيد القيرواني ج 2/ ص : 148.

أن يعلم التغيير، قال المازري ليس بين الموضعين خلاف حقيقي، وانما هو اختلاف لفظي في شهادة أي شاهد وحضوره أيْ أن مالكا تكلم عن حيوان بحسب ما عاينه» (102).

«فمرة رأى أن بعض الحيوانات يفوتها الشهر لسرعة تغييرها لصغر ونحوه، ومرة رأى أن بعض الحيوانات لا يفوتها الثلاثة لعدم ذلك، وكذا يفوت العروض نقل العروض كالحيوان والثياب» (103).

أما آثار العقد الفاسد فإنها تلحق دائما بآثار العقد الباطل عند من يميز بينهما كالحنفية، وذلك بعد اثارة الدعوى ويتمسك من له الحق في إثارته بطلب الفسخ، أو باستتباب الملك بناء على العقد إذا زالت أسباب الفساد التي عبروا عنها بالوصف.

أما عند المالكية والحنابلة والشافعية فالفاسد لا ينتج أي أثر لأنه معدوم، والمعدوم لا يمكن أن تترتب عليه آثار، إلا في الاستثناءات التي أشير إليها سابقا كمجالات الزواج الفاسد.

وهذه أيضا هي نفس المبادىء التي نصت عليها المادة 306 من قانون الالتزامات والعقود المغربية بقولها : «بطلان الالتزام بقوة القانون لا يمكن أن ينتج أي أثر إلا استرداد ما دفع بغير حق تنفيذا له».

هذا مماثل لقول البهجة «وإذا بطل فيرد ولا غلة تصحبه، ولو علم المشتري بالفساد» (104) وتنفيذ أقوال المذهب أن العقد الفاسد لا تترتب عليه ملكية، ويجب إرجاع الطرفين إلى حالتهما قبله، مع اعتبار المستجدات التي لا تمكن ازالتها مثل آثار العقد الفاسد في النكاح، وما عرفه المالكية بتغيير الأحوال ويمكن الرجوع في هذه الحالة للكتب المالكية (105).

وللأستاذ شحاتة ما يمكن الاكتفاء به هنا حول رأي الحنفية في شأن آثار العقد الفاسد وذلك بقوله : «ان القول بانتقال الملك إلى المشتري بالقبض في البيع الفاسد هو تصوير حنفي محض وهو جوهر نظرية الفساد. وأن المقصود منها في الواقع حماية حقوق الغير فلا يصح الاحتجاج بفساد العقد تجاه الغير، وليس لمالك الشيء الذي

102) نفسه.
103) نفس المرجع السابق ص : 149.
104) البهجة ج 2/ ص : 8
105) الدسوقي على الشرح الكبير للدردير ج 3/ ص : 53، وفي الفروق أيضا ج 2/ ص : 84 الفرق 82 و 83 و 84.

خرج من ملكه بعقد فاسد أن يسترده، اذا تداولته الأيدي، إذ لو صح ذلك لتزعزعت المعاملات التعاقدية.

فأسباب الفساد كثيرة، وليس في الفقه الاسلامي طرق لشهر التصرفات فيبقى الغير جاهلا لعيوب ملكية من نقل إليه الملكية فإذا اشترى كان ملكه انتقاليا لهذا أوجد الفقهاء قاعدة عظيمة الفائدة، يمكن بواسطتها الاستغناء عن طرق الشهر، ذلك أنهم اعتبروا التصرف في العين يطهرها من العيوب التي تشوب ملك المتصرف.

ولكن كيف يتيسر لشخص تمليك أكثر مما يملك ؟ يظهر أن هذا الإشكال دعا الفقهاء إلى تصور انتقال الملك إلى المشتري بقبض العين المبيعة في البيع الفاسد، وأن له أن ينقل ملكيتها إلى غيره، أو يرهنها، وعندئذ لا يستطيع المالك في هذه الأحوال أن يستردها من الغير بل له فقط مطالبة المشتري الأول بالعوض، وهو قيمة الشيء المبيع» [106].

هذا المبدأ الذي انفرد به الحنفية من بين فقهاء الشريعة الاسلامية، ومن تتبع تفريعاتهم فيه، وأقوالهم حول مختلف جوانبه، يستطيع القول أنهم سبقوا لسن نظرية الإبطال غيرهم من زملائهم المسلمين حتى احتذى بهم أصحاب القوانين الغربية.



المبحث الثالث

مقارنة بين القوانين الوضعية والفقه الاسلامي حول العقد

الباطل، والموقوف والقابل للإبطال.

أستطيع انطلاقا من الأقوال السابقة، وتبعا لمن سبق أن درس هذا الموضوع، الحكم بأن الفقه الاسلامي كان أكثر شمولية في دراسته للبطلان مما عليه الحال عند الفقه الغربي. فالبطلان يتفق فيه الاثنان لكون كل واحد منهما يبطل العقد بتخلف ركن من أركان الانعقاد، أو شرط من شروط الصحة، وينفرد الفقه الاسلامي باضافات أخرى تعني العقد الموقوف، والفسخ عند بعضهم، وأنواع الخيارات، التي تشابه في بعض صورها بعض حالات الإبطال. وإذا كنت تحاشيت استعراض بعض

---

106) النظرية العامة للالتزامات في الشريعة الاسلامية لشفيق شحاته فقرة 172 ــ 173.

هاته الصور فلأنني توصلت من خلال ما أتيت به من أقوال إلى الحكم بتأثر قانون الالتزامات فيما ذكر من تلك الصور، بنظريات فقهاء المالكية والحنفية.

أما في المواضيع التي انفرد بها الفقه الاسلامي، فلم أطل بذكرها، لأنها تعد نقصا في التقنين المغربي ينبغي أن يتلافاه المشرع، فيعمد إلى تكميل نقصه في أول فرصة تتاح له لمراجعة قانوننا المدني، فيسجل فيه جميع الحالات التي تعرضت لها كتب الفقه الاسلامي، وسكت عنها القانون اقتضاء بالتشريع الفرنسي، الذي فاته كثير من النصوص فبقي الاجتهاد والفقه في فرنسا، يعمدان إلى تكميله فيها كلما دعت ضرورة إلى ذلك.

وخير ما نؤيد به هذا الرأي هو ما قاله المرحوم السنهوري مقابلا بين الفقهين الاسلامي والغربي في هذا المجال وعبد المنعم الصدة حول أنواع الصناعة الفنية للموضوع، ومقارنة بين قوانين البلاد العربية والفقه الاسلامي. قال السنهوري :

«وإلى هنا يمكن التقريب بين الفقهين،ثم تتفاوت بعد ذلك الصناعة في كل منهما، إلى حد لا يستطيع معه الباحث إلا أن يشير إلى بعض مقابلات بينهما.

المطلب الأول: التشابه بين العقد القابل للإبطال في الفقه الغربي مع العقد الموقوف عند الفقه الاسلامي

فقد رأينا الفقه الغربي يميز بين العقد القابل للابطال والعقد الذي لا يسري في حق الغير ويطبق عدم السريان في حق الغير وفي مجاوزة الوكيل لحدود الوكالة وفي بيع المريض مرض الموت أما الفقه الاسلامي فيواجه كل ذلك بفكرة العقد الموقوف.

ان الفقه الغربي يميز بين البطلان والفسخ أما الفقه الاسلامي فالفسخ عنده ليس نظرية عامة مستقلة بل هو يندرج تحت نظرية البطلان، ولا يعم العقود الملزمة للجانبين إذا لم يقم أحد المتعاقدين بتنفيذ التزامه فيها بل يقتصر على حالات معينة، كما في خيار العيب وفي خيار النقد [107].

والفقه الغربي يميز بين البطلان والشرط الفاسخ والشرط الواقف، أما الفقه

107) يمكن الاستدراك على السنهوري هنا بأنه أهمل جانبا أساسيا فالمهم في الأمر هو أسبقية الفقه الاسلامي إلى سن مسطرة فسخ العقد عند الاخلال بالالتزام أما كيفية تحديد المسطرة فلا يمكن أن تؤثر في الطريقة التي تناولها بها فقهاء الشريعة الاسلامية نظرا للعهد المبكر الذي تناولوا فيه أمر فسخ العقد.

الاسلامي فيأبى في التمليكات التعليق على الشرط كقاعدة عامة [108] ولكنه يقترب من الشرط الواقف في خيار الشرط، ومن الشرط الفاسخ في خيار الرؤية والعيب، ويعرف العقود بحسب كل عقد على حدة. أما التعرض إلى البطلان أو الفسخ، أو الفساد أو حتى الالتزامات التخييرية من خلال أحكام تبنى على الأركان أو شروط الصحة، أو الوصف، فهذه المسطرة لم تكن معروفة قبل فقهاء الشريعة الاسلامية، أو على الأقل لم تكن متداولة وفق النظرة الجيدة التي سنتها الشريعة الاسلامية.

وفي تعدد مراتب البطلان قال السنهوري : «فاذا تركنا هذه المقابلات المتأثرة في نواح مختلفة، واقتصرنا على تعدد مراتب البطلان والصحة في العقد، وجدنا الفقه الاسلامي أكثر تدرجا من الفقه الغربي في ذلك، فعنده العقد الباطل، ويقابله في الفقه الغربي العقد الباطل أيضا وهما سواء.

وعنده العقد الفاسد : ولا يقابله نظيره في الفقه الغربي [109].

وفي الفقه الاسلامي خيار التعيين [110]، ويواجهه الفقه الغربي بالالتزام التخييري.

أما نظرية الفساد فيتولى بها الفقه الحنفي حماية الغير، على غرار نظام الشهر العقاري في الفقه الغربي، ويمنع الفقه الاسلامي مشتري المنقول من التصرف فيه قبل قبضه، فيقارب بذلك القاعدة التي تقضي في الفقه الغربي بأن الحيازة في المنقول سند الملكية» [111].

وعنده العقد الموقوف، ولا نظير له في الفقه الغربي، وأقرب شبه به هو العقد القابل للابطال وإن كان يقصر دونه.

وعنده العقد غير اللازم، ونظيره في الفقه الغربي العقود غير اللازمة، ثم يأتي العقد القابل للابطال مرة أخرى ليقابل العقد غير اللازم في الفقه الاسلامي فيما يخص الغلط [112].

ومن تتبع آراء السنهوري يلاحظ أنه فرق بين الفساد والإبطال، وحكم بأن نظرية

108) أيضا هنا لا بد من الاشارة إلى أن الحالات التي تناول الحنفية الفساد من خلالها تشابه بعض حالات الابطال وقد بينت ذلك في مكانه.

109) أيضا هنا لا بد من الاشارة إلى أن الحالات التي تناول الحنفية الفساد من خلالها تشابه بعض حالات الابطال وقد بينت ذلك في مكانه.

110) اذا كنت لم أتعرض لأوصاف الالتزام مما جعلني لم أتناول الالتزامات التخييرية فاني لا أشاطر السنهوري هذا القول لأن أمر الشرط شكل خلافات كثيرة لدى مختلف علماء مذاهب الشريعة الاسلامية.

111) مصادر الحق ج 4/ ص : 265 ـــ 266.

112) المرجع السابق.

الفساد على الشكل الذي صاغها الفقه الحنفي عليه تبقى فريدة، لا مثيل لها عند بقية أئمة فقهاء الشريعة الاسلامية، وأيضا، ليس لها نظير في الفقه الغربي، ويستند في هذا الحكم على ما يلي : «ولا يوجد في الفقه الغربي ما يقابل ذلك (113)، ومن ثم سلمت قوة العقد الملزمة فيه من الضعف. على أن الصناعة في الفقه الحنفي كان لها أثر بعيد في الحد من نتائج إضعاف القوة الملزمة للعقد، وتبادر إلى استبعاد الاكراه من بين أسباب الفساد، فقد بينا أن الأولى الأخذ فيه برأي زمني وجعل بيع المكره موقوفا، وسبق أن رجحنا فيه الوقف على الفساد باستقراء أصول الصناعة الفقهية نفسها» (114).

كذلك تستبعد الضرر من تسليم المحل، فبسبب الفساد فيه يزول التسليم كما سبق ويبقى من أسباب الفساد أهمها وهي ثلاثة :

الضرر والربا، والشروط الفاسدة» (115).

وهذا الاستنتاج الذي يحصر عناصر الفساد في العقد عند الحنفية في هذه الحالات الثلاثة يجعلنا نقر مع المرحوم السنهوري أن نظرية الفساد من ابتكارات الفقه الحنفي، وإذا أخذنا أقوال المبسوط المتقدمة، والمدخل، والمغني تمكنا من استنتاج آخر يجعل هذه النظرية ليست بعيدة من أحكام قابلية العقد للابطال.

يبقى ما اتفق عليه السنهوري وعبد المنعم الصدة من أن العقد الموقوف يقابله الإبطال في القوانين الاتينية وتأثرت به قوانين البلاد العربية مثل القانون العراقي، يبقى هذا الموقف أقرب إلى الصواب وعلينا أن نتعرض له بايجاز مقارنين في نفس الوقت بينه وبين أحكام قانون الالتزامات والعقود المغربي.

متى يكون العقد موقوفا ؟

تحت هذا السؤال بحث السنهوري أحكام العقد الموقوف، وقال بأن حالات وقف العقد أوصلها بعضهم إلى ثمان وثلاثين حالة، ورد أسباب الوقف إلى سببين هما : حالة نقص الأهلية وحالة نقص المحل، وأدخل فيه بيع الفضولي، وركز على أن العقد الموقوف معروف لدى الفقه الحنفي والمالكي، وبعض النظريات عن الفقه الحنبلي، أما

---

113) يتكلم على نظرية الفساد.

114) لقد سبق أن رأينا في كتب الحنفية نفسها آراء تذهب إلى تزكية هذا التعديل في أحكامها حول العقد الفاسد، والتي ذهبت إلى أنها تقارب أحكام قابلية العقد للابطال في القوانين المدنية.

115) مصادر الحق ج 4/ ص : 121.

المذهب الشافعي فليس لديه إلا الباطل، الذي هو الفاسد في نظره سواء بسواء.

وبعض استعراض حالة الأهلية، ومن بينها المأذون وما يحتاجه تصرفه من إجازة، بين الحكم في ذلك، وأنه يكون تصرفا صحيحا غير نافذ حتى يجيزه الولي، وقبل تلك الاجازة يبقى ذلك التصرف لا ينتج أي أثر، ثم قال بالحرف : «ويخلص من ذلك أن التصرف لا في فترة وقفه لا يكون له وجود مادي فحسب، بل يكون له أيضا وجود قانوني، لأنه انعقد، بل انعقد صحيحا، ولكن هذا الوجود القانوني لا تترتب عليه آثاره فهو من هذه الناحية يقارب العقد الباطل، ولكنه يفارقه في أن الآثار موقوفة لا منعدمة وهي على خطر النفاذ أو الزوال» (116).

المطلب الثاني : العقد الموقوف أو القابل للابطال في قوانين الدول العربية ومدى تأثر قانون الالتزامات والعقود المغربي في شأنه بالفقه الاسلامي.

ينبغي التنبيه إلى أن جل قوانين البلاد العربية تناولت موضوع البطلان والإبطال من خلال نفس المنهاج الذي انحازت إليه القوانين الغربية، إلا في حالات لا بد فيها من مراعاة الأوامر الاسلامية.

ولقد انفرد القانون العراقي من بين جل قوانين البلاد العربية بأخذه لكثير من أحكامه من نظريات الفقه الاسلامي، ومن بين تلك الأحكام نظرية العقد الموقوف التي أتى بها مشابهة لأحكام نظرية الإبطال. وقد لخص الصدة ذلك بقوله : «سار التقنين المدني المصري والتقنين السوري والتقنين الليبي والتقنين التجاري الكويتي والتقنين السوداني والتقنين اللبناني على نسق التشريعات اللاتينية في تحديد مراتب البطلان فالعقود في هذه التقنينات تنقسم من حيث البطلان إلى عقود باطلة وقابلة للبطلان، وقد رأينا في الفقرتين السابقتين الحالات التي تندرج تحت كل واحد من هذين النوعين :

أما التقنين المدني العراقي، فقد أخذ من الفقه الاسلامي فكرة العقد الموقوف، وأحلها محل فكرة العقد القابل للابطال، فالعقود في هذا التقنين تنقسم من حيث البطلان إلى عقود باطلة وعقود موقوفة».

إلى أن قال : «أما العقد الموقوف فانه يقابل العقد القابل للابطال ولكنه يختلف عنه من وجهين :

---

116) مصادر الحق ج 4/ ص : 181.

الأول : أن العقد القابل للابطال ينشأ صحيحا منتجا لآثاره إلى أن يطلب إبطاله أو تلحقه الاجازة، بينما ينشأ العقد الموقوف صحيحا ولكنه لا ينتج آثاره فتظل هذه الآثار موقوفة إلى أن ينقض العقد فيبطل أو تلحقه الاجازة فينفذ.

والثاني : أن نطاق العقد القابل للابطال يشمل بحسب الأصل نقص الأهلية وعيوب الارادة، بينما يشمل نطاق العقد الموقوف نقص الأهلية وعيوب الارادة (المادة 134 مدني عراقي) وانعدام الولاية على المحل أي التصرف في ملك الغير بدون إذنه (م 135 مدني عراقي) .

واذا كانت القوانين العربية الأخرى تتضمن نصا خاصا يجعل بيع ملك الغير قابلا للابطال لمصلحة المشتري، فان هذا النص يعتبر استثناء من القواعد العامة في البطلان في هذه القوانين. وهذا فضلا عن أن لذلك البيع حكما آخر بالنسبة إلى المالك إذ يعتبر غير نافذ في حقه.

ويلاحظ أنه في الفقه الاسلامي يكون العقد موقوف النفاذ إذا كان نقص في الأهلية أو إذا تعلق حق الغير بالمحل. وهذا السبب الأخير تندرج تحته حالات أهمها تصرف الفضولي، وهو من يتصرف في ملك غيره بدون إذنه، وتصرف الفضولي، وهو من يتصرف في ملك غيره بدون إذنه، وتصرف مالك العين المرهونة أو المؤجرة، والبيع الصادر من المريض في مرض الموت لوارثه، ولكن الشارع في التقنين المدني العراقي جعل هذا السبب قاصرا على انعدام الولاية على المحل أي التصرف في ملك الغير بدون إذنه، غير أنه من ناحية أخرى توسع في نطاق العقد الموقوف، فجعله يشمل عيوب الارادة فضلا عن هذين السببين، وبذلك أصبحت الأسباب التي تجعل العقد موقوف النفاذ في التقنين المدني العراقي هي نقص الأهلية وعيوب الارادة وانعدام الارادة وانعدام الولاية على المحل» [117].

ومن أهم المراجع التي تكلمت عن نظرية البطلان في بلادنا بحث قدمه الدكتور شكري السباعي لنيل دكتوراه الدولة سنة 1969، ومن تتبع أقواله، وما جمع فيه من نظريات سواء تعلقت بالعهود الرومانية، أو بأحكام القوانين العربية، أو الأوربية، سيجد أن هذا التماثل الذي لاحظناه بين القانون المغربي، الذي هو المقصود بالدرجة الأولى في البحث المذكور، وبين نظريات الفقه الاسلامي وطيد جدا مما يسوقه إلى الحكم بتأثر أقوال القانون المدني المغربي كما أسلفت بنظريات فقهاء المذهبين المالكي

117) نظرية العقد في قوانين البلاد العربية للدكتور عبد المنعم الصدة ص : 201.

والحنفي. وفي مجال المقارنة نورد مقتطفات من أطروحة السباعي توضح الأطوار التي مرت منها نظرية البطلان امتدادا من القانون الروماني إلى تقنينها في التشريع المغربي وذلك بقوله : «بدأت نظرية البطلان تأخذ مكانها في القانون المدني الروماني بعد أن أصبح التراضي جوهريا لنشأة العقد سواء في العقود التي تقوم على حسن النية أو العقود الشكلية وهذا ما عبر عنه بوديوس بالالتزام بدون اتفاق أي أن الرضا هو الركن الأساسي الأول في العقد، فان تخلف كان العقد باطلا (118) حتى ولو أفرغ في الشكل الرسمي الذي حدده القانون وعلى العكس من ذلك فان نشأ العقد عن إرادة صحيحة وسليمة إلا أنه بطل شكلا فإن مثل هذا البطلان لا يعدم العقد بأكمله وإنما يجعله ينتج بعض الآثار في حدود معينة باعتباره تعهدا اتفاقيا» (119).

ويمضي الدكتور السباعي واصفا الأركان التي توجب البطلان لدى الرومان فيضيف إلى التراضي المحل وفقدان الأهلية، أما عيوب الارادة فقال بأن القانون المدني الروماني لم يعرف منها سوى الغلط، بحيث ترك بقية العيوب الأخرى للقوانين البريتورية، وقد كانت تُسَنُّ للاكراه، والتدليس، أما دعوى الرفع بعدم التنفيذ، أو دعوى الاسترداد، وهي دعاوى ابتكرها الفكر البريتورى بعد أن توسعت الدولة الرومانية، وتطورت من مجتمع صغير يعتمد على الفلاحة، إلى شعب كبير له موارد حياتية متنوعة (120).

وبعد أن تعرض للبطلان في القانون والاجتهاد الفرنسي وأيضا للبطلان في التشريعات الحديثة وإعطاء نظرة عن البطلان في الفقه الاسلامي قال عن البطلان في التشريع المغربي ما ملخص بعضه :

يعتبر التشريع المدني الفرنسي، والتشريع التونسي من المصادر الأساسية للتشريع المدني المغربي، وقد صدر هذا الأخير في 9 رمضان عام 1331 الموافق 12 غشت 1912، أي في وقت فقد فيه المغرب سيادته الكاملة، ومن بينها السيادة التشريعية، فكان من الطبيعي أن تميل اليد الأجنبية التي كلفت بوضع تقنيننا المدني في بعض الأحيان إلى التشريعات اللاتينية وعلى الخصوص مدونة نابليون لتستمد منها الأسس والقواعد والمباديء الأساسية لشعب يختلف عن الشعب الفرنسي دينا ولغة وعقلية وتقاليد وعادات. ولكن تحت تأثير هذا الاختلاف، وترضية للعلماء المسلمين، الذين

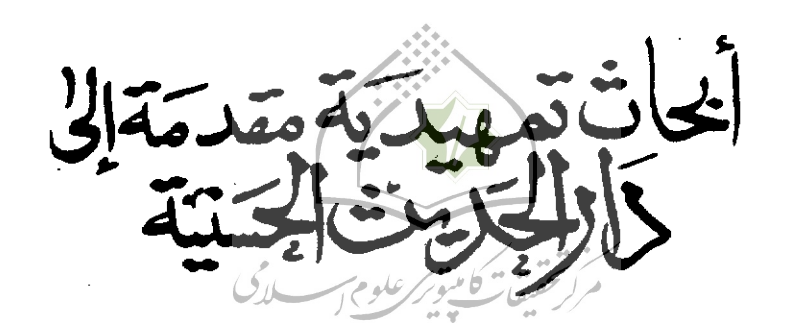
118) هذه المرحلة تكاد تكون النهائية في تطور التصرفات في القانون الروماني لأن بدايته تركزت على الشكلية أكثر من الرضا.
119) الدكتور شكري السباعي نظرية بطلان العقود وإبطالها في قانون الالتزامات والعقود ص : 37.
120) نفسه 40 ـــ 41 لم أورد هنا عباراته بالنص وانما أخذت معناها فحسب.

كانوا يتمتعون بسطوة ومكانة مرموقة لدى ملوك المغرب،، اعتمد الفرنسيون بعض المصادر الاسلامية، كمرشد الحيران، وبناني، والتاودي، والمجلة، والدر المختار، وابن سلمون الزرقاني، وخليل، والتسولي وابن عاصم.. ثم قال في الهامش ــ «يلاحظ أن قانون الالتزامات والعقود قد تأثر في غالب الأحيان بالقانون التونسي، ولم يُرق هذا الاتجال بعض الأوساط، لأن هذا القانون الأخير كان متأثرا إلى حد بعيد بالفقه الاسلامي».

وبعد الاشارة إلى المحاولات البسيطة التي قام بها المشرع المغربي لتقريب قانوننا المدني من الفقه الاسلامي نعود إلى فكرة تقسيم البطلان فنجدها تختلف عن الأفكار الاسلامية التي تقسم العقود الغير جائزة إلى عقود باطلة، وعقود فاسدة «والتي تقسمها إلى عقود صحيحة، وعقود باطلة، وعقود موقوفة» (121).

يؤيد هذا القول ما سبق أن أشرت إليه من أن القانون المدني المغربي تأثر بالمذهبين الحنفي والمالكي، وخصوصا في هذا الفصل حول البطلان والإبطال، ولذا فان الحكم يتأثر بماديء البطلان والإبطال في النصوص المغربية المتقدمة، ويجد مرتكزه ومستنده من أقوال الدكتور السباعي، وغيره من الذين تعرضوا للمقارنات التشريعية بين الفقه الاسلامي والقوانين الغربية، والعربية.

121) الدكتور شكري أحمد السباعي في أطروحته نظرية بطلان العقود وإبطالها ص : 109.


أبحاث تمهيدية مقدمة إلى
دار الحديث الحسنية

الشاطبية وشروحها

للأستاذة : انيسة الغازي

ساهم علماء الغرب الاسلامي مساهمة عظيمة خدمة منهم للقرآن وعلومه، ويتجلى هذا من خلال مؤلفاتهم التي كونوا بها ثروة نفيسة نافسوا بها ثروة المشرق الاسلامي.

ومن بين ما ساهم به هؤلاء العلماء ما خلفه الامام الشاطبي من منظومة في القراءات، وقد اشتهرت هذه المنظومة شهرة واسعة، واهتم بها الناس، وما زالت لها أهميتها، وذلك لابداعه الجليل، بل ولكونها جاءت جامعة مانعة في موضوعها والذي ارتكز على القراء السبعة وجعل كتاب «التيسير» لأبي عمرو الداني [1] منظومة سهلة الحفظ مرنة الأسلوب، ولهذا قل أن تجد متطلعا إلى علم القراءات غير عارف بها بل وراغب في معرفتها والاستفادة منها، فمن هو الامام الشاطبي إذن؟.

الامــام الشاطبــي :

هو القاسم بن فيّره بن خلف [2] بن أحمد الرعيني [3] الشاطبي [4] الأندلسي المقريء الفقيه الحافظ الضرير، يكنى بأبي القاسم وبأبي محمد [5]، ولد آخر سنة

---

1) هو عثمان بن سعيد بن عثمان بن سعيد بن عمر، أبو عمرو الداني الأموي مولاهم القطبي المعروف في زمانه بابن الصيرفي. ولد سنة 371 هـ وتوفي سنة 444 هـ (مفتاح السعادة طاش كبرى زادة ج2ص 47).

2) بكسر الفاء وسكون الياء المثناة من تحت وتشديد الراء وضمها وهو بلغة الرطانة من أعاجم الأندلس ومعناه بالعربي الحديد. (طبقات المفسرين : الداودي ج2 ص 43).

3) الرعيني : نسبة إلى ذي رعين وهو أحد أقيال اليمن (النجوم الزاهرة : ابن تغري بردي ج 6 ــ ص136).

4) نسبة إلى شاطبة بالطاء المهملة والباء الموحدة : مدينة في شرقي الأندلس وشرقي قرطبة وهي مدينة كبيرة وقديمة قد خرج منها خلق من الفضلاء ... معجم البلدان :ابن خلكان ــ المجلد الثالث ص 309.

5) وقيل كنيته اسمه، لكن وجد في إجازات أشياخه له : أبو محمد القاسم ــ وفيات الأعيان ابن خلكان ج المجلد الرابع، ص 73.

538 هـ وتلقى علمه وحفظه ببلده، وأخذ القراءات [6] بالروايات عن الامام أبي الحسن علي بن هذيل البلنسي عن الامام أبي داود سليمان بن نجاح عن الامام أبي عمرو بن سعيد الداني (مصنف كتاب التيسير).

وأخذ عن الامام عبد الله بن علي بن محمد بن أبي العاص النفزي الضرير المعروف بابن اللايه [7] عن أجلاء وقته، وسمع منهم ومن أبي الحسن بن نعمة وأبي جعفر بن مسعود بن ابراهيم بن اشكبنذ، وتفقه بأبي الحسن عليم بن هانيء وأبي محمد عاشر، ورحل حاجا وسمع بالاسكندرية من الحافظ أبي الطاهر السلفي وابن بري وأبي عبد الله محمد بن عبد الرحيم الخزرجي (الذي يعرف بابن الفرس) وغيرهم.

وقد كانت قراءته للتيسير ببلنسية من حفظه، والقراءات على ابن هذيل، وسمع الحديث منه ومن ابن نعمة صاحب كتاب ري الظمآن في تفسير القرآن، وابن عبد الرحيم، وأبي محمد بن عاشر، وأبي عبد الله بن حميد، وغيرهم. وارتحل إلى المشرق فاستوطن القاهرة واشتهر اسمه، وبعد صيته، وقصده الطلبة من النواحي وكان إماما علامة ذكيا كثير الفنون منقطع القرين.

وبعد سماعه من أبي طاهر السلفي بالحج قدم الاسكندرية سنة 572 هـ ثم ولاه القاضي الفاضل مشيخة الإقراء بالمدرسة الفاضلية، وزار القدس ثم رجع إلى القاهرة وتوفي بها سنة 590 هـ.

وقرأ عليه بالروايات محمد بن عمر القرطبي، وأبو موسى عيسى بن يوسف المقدسي، وأبو القاسم عبد الرحمن بن سعيد الشافعي، وأبو عبد الله الكردي، والسديد عيسى بن أبي حرم العامري، وأبو بكر بن وضاح الشغري، وجماعة آخرهم أبو محمد عبد الله بن عبد الوارث المعروف بابن فار اللبن [8].

وسمع منه الحديث وروى عنه وعن أبي عبد الله محمد بن أبي يوسف بن سعادة صاحب أبي علي الحسين بن سكرة الصدفي، وعن الشيخ أبي محمد عاشر بن محمد عاشر صاحب أبي محمد البطليموسي، وعن أبي محمد عبد الله بن أبي جعفر المرسي، وعن أبي العباس بن طرازميل، وعن أبي الحسن عليم بن هانيء العمري، وأبي عبد الله

---

6) أشياخه ورواته اعتمادا على غاية النهاية لابن الجزري مع مراجع أخرى مثبوتة في نهاية البحث ببعض التصرف.

7) من أهل شاطبة، يكنى بأبي عبد الله، ويعرف بابن اللاية ــ التكملة : ابن الأبار ج 1 ص 450.

8) هو معين الدين أبو الفضل عبد الله بن محمد بن عبد الوارث الأنصاري المصري توفي سنة 664 هـ (آخر من قرأ الشاطبية على مؤلفها قرأها عليه البدر التازفي) ــ حسن المحاضرة : السيوطي ج 1 ص287.

محمد بن حميد أخذ عنه كتاب سيبويه، والكامل للمبرد، وأدب الكاتب لابن قتيبة وغيرها.

وروى عنه صهره عيسى بن مكي بن حسين، وآباء الحسن بن خيرة، وكمال الدين علي بن شجاع بن أبي الفضل سالم القرشي الهاشمي العباسي الضرير [9]، المتصدر بالمصريين مصر والقاهرة، وعلي بن محمد بن عبد الصمد بن عبد الصمد بن عبد الغالب الهمذاني السخاوي، وأباء عبد الله [10]؛ فخر الدين محمد بن أحمد بن الحسن السجزي، وركن الدين بن عبد الرحمن السرقسطي، وأبو القاسم عبد الرحمن بن اسماعيل التونسي ابن الحداد، وابن سعيد بن عبد الله الشافعي القليوبي، وأبو موسى عيسى بن يوسف بن اسماعيل بن ابراهيم الشافعي مستوطن بلبيس، ومكين الدين يوسف بن أبي جعفر الأنصاري، وحدث عنه بالاجازة خلق كثير منهم أبو العباس العزفي.

ولم يقف علم الامام الشاطبي عند القراءات بل كان عالما بعلم التفسير وبحديث رسول الله (صلعم)، يقرأ عليه صحيح البخاري ومسلم والموطأ فيصحح النسخ من حفظه، وقد نظم إضافة إلى منظومة «حرز الأماني ووجه التهاني» قصيدة من خمسمائة بيت في كتاب التمهيد لابن عبد البر، وهذه الدالية قيل عنها إن من حفظها أحاط علما بكتاب التمهيد. كما له قصيدة نظم فيها المقنع لأبي عمرو الداني في خط المصحف سماها عقيلة أتراب الفضائل (أو عقيلة القصائد في أسنى المقاصد) وله ناظمة الزهر في عدد آيات السور، وتتمة الحرز من قراء أئمة الكنز [11].

قصيـــدة الشاطبيـــة :

ألف الشاطبي هذه القصيدة بالقاهرة [12] وهي تحتوي على ألف ومائة وثلاثة وسبعين بيتا كما قال هو بنفسه في آخرها :

وأبياتهـــا ألـــف تزيـــد ثلاثـــة ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ومــع مائــة سبعيــن زهــرا وكمـــلا

وقد ابتدأ أولها بالأندلس [13] إلى قوله جعلت أبا جاد [14]، ثم أكملها بالقاهرة وهي

9) الكمال الضرير شيخ القراء أبو الحسن علي بن شجاع بن سالم الهاشمي العباسي المصري صاحب الشاطبي وزوج ابنته توفي سنة 661 هـ. حسن المحاضرة : السيوطي ج 1 ص 287.

10) وأباء عبد الله ... الذيل والتكملة للمراكشي، السفر الخامس القسم الثاني ص 548.

11) معجم المؤلفين : رضا كحالة ج 8 — ص 110.

12) غاية النهاية : ابن الجزري ج 2 ص 23 — (نقلا منه عن ابن رشيد السبتي).

13) نفس المرجع السابق.

14) البيت بأتمه .

قصيدة لامية كثر الثناء عليها، اشتملت على نظام بديع اصطلح عليه، فقد جعل حروف أبجد المعروفة علامة على كل قاريء من الأئمة السبعة ورواتهم الأربعة عشر، ورتب ذلك فجعل الحرف الأول للقاريء الأول، والحرف الثاني للراوي الأول عنه والثالث للراوي الثاني عنه، وهكذا، وهذه الحروف هي أبج، دهز، حطي كلم، نصع، فضق، رست، فأبج لنافع وراوييه : الألف لنافع والباء لقالون والجيم لورش. ودهز لابن كثير وراوييه الدال لابن كثير والهاء للبزي، والزاي لقنبل. وحطي لأبي عمرو وراوييه، الحاء لأبي عمرو، والطاء للدوري، والياء للسوسي. وكلم لابن عامر وراوييه، الكاف لابن عامر، واللام لهشام، والميم لابن ذكوان. ونصع لعاصم وراوييه : النون لعاصم، والصاد لشعبة، والعين لحفص، وفضق لحمزة وراوييه : الفاء لحمزة، والضاد لخلف، والقاف لخلاد، ورست للكسائي وراوييه : الراء للكسائي، والسين لأبي الحارث، والتاء لحفص الدوري.

وهذا النظام الذي رتبه الشاطبي في القصيدة أكسبه إبداعا؛ بل ركز شتات الأسماء واختلاف أوجه القراءات عن القراء والرواة عنهم تحت هذه الرموز، قال ابن خلكان (ولقد أبدع فيها كل الابداع، وهي عمدة قراء هذا الزمان في نقلهم، فقل من يشتغل بالقراءات إلا ويقدم حفظها ومعرفتها. وهي مشتملة على رموز عجيبة وإشارات خفية لطيفة، وماأظنه سبق إلى أسلوبها. وقد روي عنه أنه كان يقول لا يقرأ أحد قصيدتي هذه إلا وينفعه الله عز وجل بها لأنني نظمتها لله تعالى مخلصا في ذلك ..) [15].

وإنه من الواجب أن نمر على قاعدة هذه المنظومة التي نظمت عليها وهي كتاب التيسير للمحقق أبي عمرو الداني، وهذا مؤلف اختص بالكلام عن القراء السبعة أو سبعة من الروايات، وقد بلغ الغاية في هذا الكتاب، إلا أن غاية ما عول عليه الامام الشاطبي في تهذيبه ونظمه لهذا الكتاب بهذه القصيدة هو لغزه لتلك الأسماء بحروف أبجد وإحكامه ذلك حتى يتيسر عليه ما قصده من الاختصار وليكون أسهل للحفظ لأجل نظمها، فاستوعب فيها فن القراءات استيعابا جيدا.

ولعل اقتصار العلماء على روايات هؤلاء السبعة هو اجتهاد ضمن اجتهادات

= جعلت أبا جاد على كل قارىء دليلا على المنظوم أول أولا

البيت الخامس والأربعون من الشاطبية.

15) وفيات الأعيان : ابن خلكان ــ المجلد الرابع ص 71.

كثيرة طرحت في فهم الحديث النبوي : (أنزل القرءان على سبعة أحرف) فكانت هذه الأحرف السبعة محل تضارب كبير للآراء ولكن اقتصار البعض على سبعة لا ينحو هذا المنحى بل هو بعيد كل البعد عن مفهوم الحديث، ولقد كان ذلك على يد ابن مجاهد (ت 324) في كتابه (كتاب السبعة في القراءات) وهو الذي قيل عنه أول من سبع السبعة، وغلط فهم الناس عند اتفاق هذا العدد مع ما عدد في الحديث، وقد قال أحمد بن عمار المهدوي التونسي وهو يتحامل على ابن مجاهد : (إن صنيع ابن مجاهد أشكل على العامة فظنوا أن قراءاتهم هي التي يشير إليها الحديث النبوي وكفروا وخطأوا على من يقرأ سواها وتجادل كثيرون في المسألة وهل قراءات السبعة أعلى من سواها ..) [16].

وعلى كل فقد اشتهر عن ابن مجاهد أنه سجل في كتابه الروايات التي وصلته بطريق التواتر وإن اعترض عليه باعتراضات متعددة فإن ما جاء في كتابه إلا كونه اتفق عدد رواته مع العدد الذي جاء في الحديث ولم يلزم الناس بهؤلاء السبعة وهذا دليل على عدم إرادته لهذا العدد بالذات، ثم إن الامام أبا عمرو الداني لم يتفق معه في كل القراء الذين أتى بهم، وإنما هو اتفاق كذلك عددي فقط ومن هنا يتضح لنا أن علم القراءات هو علم نقلي شفاهي يعتمد أساسا الرواية، ولا مجال فيه للاجتهاد وإنما يرتكز أساسا على رواية أوجه اختلاف قراءة القرآن.

ولذلك نستطيع القول بأن الامام الشاطبي انحصرت براعته في إتيانه بهذه المنظومة، ولم تقف مهارته عند تنظيم هذه القصيدة بل إلى تطويع كتاب التيسير في أبيات متعددة وهذا ما دفع البعض إلى المبالغة في إعلاء مرتبتها كما يذكر ذلك ابن الجزري : (ولقد بالغ الناس في التغالي فيها وأخذ أقوالها مسلمة واعتبار ألفاظها منطوقا ومفهوما حتى خرجوا بذلك عن حد أن تكون لغير معصوم وتجاوز الحد من زعم أن ما فيها هو القراءات السبع وما عدا ذلك شاذ لا تجوز القراءة به) [17].

وقد تميزت هذه القصيدة بمميزات استعرضها المؤرخون، نأتي ببعضها :

1) تعلق موضوعها بعلم القراءات، وهو علم جليل شريف، بل كيف لا يشرف وهو يتعلق بوجوه أداء كلمات القرآن الكريم المتعبد بتلاوته. بل إن قلوب المسلمين تشتاق إلى القراءات مادام الأمر يختص بالكتاب المقدس، ولهذا فإن العلماء اجتهدوا

16) كتاب السبعة في القراءات : ابن مجاهد بتحقيق شوقي ضيف ص19 (طبعة دار المعارف مصر).

17) غاية النهاية : ابن الجزري ج 2 ص 23.

في فرز الطرق المتواترة وأعطوا للشواذ حكمها وأوصلوا الطرق المتواترة بالروايات إلى شيوخهم، والرحلة إليهم للتلقي عن أجودهم وأتقنهم.

2) عدم الاتيان بمثلها فقد جاءت تعجيزا للناس عن تقليدها وإبداع مثيلتها وإن كان هناك من حاول أن يختصر كتاب التيسير ولم يوفق كما وفق إمامنا بمنظومته [18]، وقد أطال ابن الجزري في طبقاته مبديا محاسنها [19] قال : (قلت ومن وقف على قصيدته علم مقدار ما آتاه الله في ذلك خصوصا اللامية التي عجز البلغاء من بعده عن معارضتها، فإنه لا يعرف مقدارها إلا من نظم على منوالها أو قابل بينها وبين ما نظم على طريقها. ولقد رزق هذا الكتاب من الشهرة والقبول ما لا أعلمه لكتاب غيره في هذا الفن بل أكاد أن أقول ولا في غير هذا الفن فإنني لا أحسب بلدا من بلاد الاسلام يخلو من نسخة به، ولقد تنافس الناس فيها ورغبوا في اقتناء النسخ الصحاح بها إلى غاية حتى إنه كانت عندي نسخة باللامية والرائية بخط الحجيج صاحب السخاوي مجلدة فأعطيت وزنها فضة فلم أقبل).

3) شهرتها في الآفاق منذ عصر صاحبها إلى عصورنا المتأخرة، فإلى عهدنا القريب والطلاب المغاربة يعتمدون حفظها ويتلقون مختلف شروح متنها، ولم تقف شهرتها عند المغاربة بل امتدت شرقا وغربا، قال المقري في نفح الطيب (فشهد له بالسبق كل أهل المغرب والمشرق) [20]. وقال ابن خلدون في مقدمته : (فاستوعب فيها الفن استيعابا حسنا وعني الناس بحفظها وتلقينها للولدان المتعلمين وجرى العمل على ذلك في أمصار المغرب والأندلس) [21].

4) ما اتصفت به شخصيته من صفات جعلت الناس كلهم يرغبون فيه، فقد كان ورعا ناسكا مكاشفا [22] متوقدا، وكان لا يجلس للإقراء إلا على طهارة، وفي هيأة حسنة، إضافة إلى ما روي من ظهور الكرامات عليه، بل إن علمه هو الذي جعله يجلس للإقراء بالمدرسة الفاضلية حتى توفي، فكان يقصده الناس من كثير من الأقطار.

---

18) لقد اختصر أحمد بن علي بن محمد بن علي بن سكن كتاب التيسير لأبي عمرو الداني وقد توفي سنة 640 هـ. كما شرح الشاطبية ــ التكملة : ابن الآبار ج 1 ص 123.

19) غاية النهاية : ابن الجزري ج 2 ص 23.

20) نفح الطيب : المقري ج 2 ص 229.

21) المقدمة : ابن خلدون ص 437 (طبعة المكتبة التجارية الكبرى شارع محمد علي بالقاهرة).

22) قال عنه تلميذه السخاوي : (اقطع بأنه كان مكاشفا وأنه سأل الله كتمان حاله، ما كان أحد يعلم أي شيء هو). طبقات المفسرين الداودي ج 2 ص 44 ــ نفح الطيب : المقرى ج 2 ص 231.

5) انتهت إليه رئاسة الإقراء في عهده بمعجزته الشاطبية بل قيل إنه الفرد بلا نظير على كثرة الانام ولا شبيه يطمع أن يرى مثله حتى ولا في المنام، المبصر قلبه لأن القرآن نوره والايمان مشكاة فهمه إذا اشتبهت أموره، الذي قل من لا استقى من بحره أو اغترف غرفة بيده من نهره، أو جاء بعده من القراء مجيد إلا قصيدته حرز الأماني ووجه التهاني تميمة معلقة في نحره [23].

6) خضوع فحول الشعراء وأئمة القراء والبلغاء لقصيدته مما أكسبها شهرة ومكانة عظيمتين، بل إنه نظم هذه القصيدة وهو جامع لعلوم عصره، فقد قال عند دخوله مصر : إنه يحفظ وقر بعير من العلوم بحيث لو نزل عليه ورقة أخرى لما احتملها [24]. ولهذا كانت لها مهارتها بل مكانتها بين تصانيفه كما قال صاحب مفتاح السعادة : (وأما قصيدته اللامية في القراءات واسطة عقد تصانيفه وغرة وجه تآليفه، وهي القصيدة التي صارت في الأمصار، وطارت في الأقطار، وصار إلى قبولها علماء الأعصار) [25].

7) **سبقه في التأليف على هذا النحو.** فقد كان أول من نظم منظومة في القراءات، وحتى في أسلوبها كان مبدعا. كما أن شكل المنظومة يسهل على القارىء الحفظ وسرعة الاستيعاب أكثر من أسلوب النثر، شافعة لقارئها، كما قال صاحبها (لا يقرأ أحد قصيدتي هذه إلا نفعه الله بها لأني نظمتها لله سبحانه) [26].

8) اهتمام الشراح بها فقد شرحها الكثيرون من تلامذة الشاطبي وغيرهم، وقد قال الإمام الشاطبي : يقيض الله لها فتى يشرحها، ورجح صاحب مفتاح السعادة أنه تلميذه علم الدين أبو الحسن السخاوي (ت 643) وهو أول من شرحها بل هو ــ والله أعلم ــ سبب شهرتها في الآفاق [27].

شـــروح الشاطبيـــة :

لقد تعددت شروحها تعددا بالغا وسنذكر بعضها :

1 ــ اللآلىء الفريدة في شرح القصيدة : محمد بن الحسن بن محمد بن يوسف

---

23) طبقات المفسرين : الداودي ج 2 ص 43.
24) نفح الطيب : المقرى ج 2 ص 232.
25) مفتاح السعادة : طاش كبرى زاده ج 2 ص 48.
26) الذيل والتكملة : المراكشي السفر الخامس القسم الثاني ص 550.
27) مفتاح السعادة : طاش كبرى زاده ج 2 ص 53.

الفاسي المتوفى عام 656 هـ وهي في جزأين [28].

2 ــ إبراز المعاني من حرز الأماني : عبد الرحمن بن اسماعيل بن ابراهيم بن عثمان الدمشقي الشافعي المعروف بابن شاحة المتوفى عام 665 هـ [29].

3 ــ إرشاد المريد إلى مقصود القصيد : علي بن محمد الشهير بالضباغ [30].

4 ــ كنز المعاني : برهان الدين ابراهيم بن عمر الجعبري المتوفى عام 732 هـ [31].

5 ــ فتح الوصيد في شرح القصيد : علم الدين أبي الحسن علي بن محمد بن عبد الصمد بن عبد الأحد ابن عبد الغالب الهمذاني السخاوي المصري [32] المتوفى عام 643 هـ .

6 ــ كنز المعاني : لأبي عبد الله محمد بن أحمد المعروف بشعلة الموصلي الحنبلي المتوفى عام 556 هـ [33].

7 ــ سراج القارىء : لعلاء الدين علي بن عثمان بن محمد المعروف بابن الفاصح العذري البغدادي [34] المتوفى عام 801 هـ .

8 ــ الغاية : لجمال الدين حسين بن علي الحصبي [35] .

9 ــ فتح الداني في شرح حرز الأماني : لأبي العباس أحمد بن محمد القسطلاني [36] المصري المتوفي عام 923 هـ.

10ــ المهند القاضي شرح قصيدة الشاطبي : لأبي العباس أحمد بن علي الأندلسي [37] المتوفى عام 690 هـ.

11ــ شرح : لتقي الدين عبد الرحمن بن أحمد الواسطي [38] المتوفى عام 781 هـ.

12ــ كشف الرموز لتقي الدين يعقوب بن بدران الدمشقي [39] (المعروف بالجيرايدي) المتوفى عام 688 هـ.

13ــ العقد النضيد في شرح القصيد لشهاب الدين أحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي [40] المتوفي عام 756 هـ.

14ــ شرح لشهاب الدين أحمد بن محمد بن جبارة المقدسي [41] المتوفى سنة 728هـ

15ــ شرح لشمس الدين محمد بن أحمد الأندلسي [42].

16ــ شرح لمحب الدين أبي عبد الله محمد بن محمود ابن النجار البغدادي [43] المتوفى عام 643 هـ.

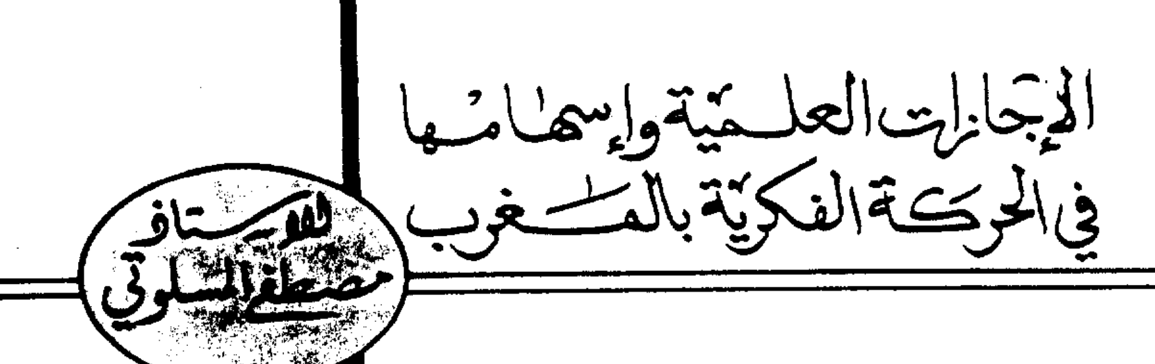
28) من مطبوع معجم المحدثين والمفسرين والقراء بالمغرب الأقصى : عبد العزيز بن عبد الله ص 44/سنة 1972 ومن مخطط خاص اثبتت صورة لصفحته الأولى في النهاية. ومن كشف الظنون ج 1 ص 646.

29) كشف الظنون : حاجي خليفة ج 1ص646 (طبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.

ملاحظة : الهوامش من 30) إلى 53) يرجع فيها إلى كشف الظنون ج 1 ص 646.

17ــ شرح لعلاء الدين علي بن أحمد [44] المتوفى عام 706 هـ.
18ــ الجوهر النضيد في شرح القصيد لأبي بكر بن ايدغدي بن عبد الله الشمسي الشهير بابن الجندي [45] المتوفى عام 769 هـ.
19ــ شرح لأبي القاسم هبة الله بن عبد الرحيم البارزي [46] المتوفى عام 725 هـ.
20ــ المفيد في شرح القصيد لعلم الدين قاسم بن أحمد اللورقي الأندلسي [47] المتوفى عام 661 هـ.
21ــ الدرة الفريدة في شرح القصيدة لمنتجب الدين حسين بن أبي العز بن رشيد الهمداني [48] المتوفى عام 643 هـ.
22ــ شرح لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي [49] المتوفى عام 911 هـ.
23ــ شرح لبدر الدين حسن بن القاسم المعروف بابن أم قاسم المرادي المصري [51] المتوفى عام 749 هـ.
24ــ الفريدة البارزية في حل القصيدة الشاطبية لمحمد بن الحسن بن محمد الفاسي [51] المتوفى عام 656 هـ.
25ــ شرح لعبد الله بن محمد الحسيني [52] المتوفى عام 776 هـ.
26ــ الفتح الداني شرح حرز الأماني لأبي العباس أحمد بن محمد بن أبي بكر الخطيب القسطلاني [53] المتوفى عام 923 هـ.
27ــ الوافي في شرح الشاطبية في القراءات السبع لعبد الفتاح القاضي [54]. ومن شروحها كذلك الوجيز، المحصي، جامع الفوائد، وتبصرة المستفيد [55].

54) الوافي في شرح الشاطبية، تأليف عبد الفتاح القاضي. الناشر مكتبة ومطبعة عبد الرحمان محمد لنشر القرآن الكريم.
55) كشف الظنون ج 1 ص 647.



اهتم المغاربة منذ أن منّ الله عليهم بالاسلام بنشر العلم والإنكباب على مجالسه، وكانت الحركة العلمية عندهم مرتبطة بالجوامع والكتاتيب ومنازل المدرسين، والتاريخ يحدثنا عن عناية الملوك المغاربة بإنشاء المدارس ودور العلم في ربوع هذا البلد الأمين. فهذا الناصري يقول عن بعض أمراء بني مرين : «وبنى المدارس لطلبة العلم وأوقف عليها الأوقاف وأجرى عليهم المرتبات»[1]. وكذلك كان شأن باقي العائلات التي تسلسلت على حكم المغرب، فكثرت المدارس العلمية والزوايا والرباطات، ولا تزال هذه المدارس قائمة تشهد بعظمة هؤلاء الأسلاف.

أما مدرسو العلم فكانت كراسيهم العلمية لا تقل أهمية عن منصب الوزارة، لا يعين فيها إلا فطاحل العلماء. ولكل كرسي أوقافه وجراياته. وقد عرفت هذه الكراسي العلمية مع المرينيين لكنها ازدادت وتضاعفت أهميتها مع السعديين والعلويين وشارك في تأسيسها إلى جانب الملوك ورجال الدولة خاصة الناس وعامتهم. ومن بين تلك الكراسي المستحدثة في فاس أيام الوطاسيين والسعديين، كرسي البخاري بشرح فتح الباري وكرسي محصل المقاصد في التوحيد وكرسي الموطأ وعمدة الأحكام في الحديث[2].

وللمغاربة في تدريس العلم ومناهجه وبرامجه ما يجعل فطاحل التربية الحديثة يقفون مندهشين ومتعجبين، كيف فطن هؤلاء الناس لهذه المسائل منذ قرون وهي تعتبر من أحدث ما وصل إليه الفكر التربوي ؟ وفي ذلك نأخذ مثلا :

---

1) الاستقصا، للناصري ج 65/3.
2) «الحركة الفكرية في المغرب في عهد السعديين» لمحمد حجي.

1) المصطلحات الخاصة بالمدارس : فهناك المدرس والأستاذ؛ فالمدرس فقيه مسؤول عن تدريس العلوم الفقهية وما يتصل بها من أصول وتفسير، والأستاذ تدل على النحوي أو اللغوي. وكان لكل فرع من العلوم رئيس يحتل منصب الصدارة بين مدرسيه في المدرسة، فلا عجب أن نجد في نصوص بعض الفقهاء مثلا «إن الفقيه محمد بن فتوح قد عرضت عليه رئاسة الفقه بمدرسة العطارين». وهذا ما يسمى في عصرنا الحاضر رئيس الشعبة أو القسم.

2) إن البرامج كانت تختلف في الصيف عنه في الشتاء. ففي الشتاء كانت تدرس بالمدارس العلمية التفسير والحديث والفقه والأصول، وفي فصل الصيف كانت تدرس العربية والبيان والحساب والفرائض والهندسة، أما يوم الخميس ويوم الجمعة فكانا مخصصين لدرس التصوف[3].

وهذا نظام بديع يلمح تعدد واختلاف العلوم من نقلية وعقلية وبرمجتها بصورة تتلاءم مع مقدرة الطالب واستيعابه، فالطالب يكون أكثر حيوية في فصل الشتاء، لذلك روعي فيه تقديم المسائل الفقهية وأخرت العلوم الإلهية الأخرى إلى الصيف، وأدرج التصوف مع المناهج لإصلاح القلوب وتعهدها بالمواعظ والنصح على عادة سلفنا الصالح.

كما اشتهر المغاربة ببعض التقاليد الجامعية التي لا يشاركهم فيها غيرهم وقد أضفت الأجيال على هذه التقاليد صفة القداسة لتصير طقوسا مرعية لا تقبل المخالفة كأيام العمل والعطل، ولهم عوائد في ختماتهم للعلوم وتكريم النابهين منهم، ولهم نزهات ومجالس في الجنان والرياض والبساتين، ولو رحنا نستقتصي هذه التقاليد العلمية لضاقت بنا هذه الصفحات ولخرجنا عن المقصود.

وأما الإجازات العلمية في المغرب ــ وهي بيت القصيد ــ فهي جزء لا يتجزأ من هذه الحركة العلمية المباركة تدل على مكانتهم العلمية، وما هو موجود ومحفوظ منها في الخزانات العامة والخاصة يشهد بعظمة المغاربة وكيف رحلوا إلى أقاصي البلاد طلبا للعلم وبحثا عن أسبابه ويشهد كذلك بعلو همتهم وعن الوفرة الوافرة من العلوم التي سمعوها ورووها.

وتنقسم عندهم ــ أي المغاربة ــ الإجازات إلى عدة أقسام سنفصل القول فيها بعد قليل بحول الله تعالى. فإذا أجلنا النظر فيها يتبين قصب سبقهم في هذا المجال،

3) نبذة عن المدرسة في المغرب في ضوء المعيار للونشريسي، بقلم داود القاضي، مجلة الفكر العربي.. العدد 21.

فالإجازة العلمية لا تعطى إلا للطالب الملازم لشيخه بعد تحصيل العلم والتمرس بفنونه، وهناك الإجازات التقديرية يتبادلها العلماء بينهم، وهناك الإجازة التكريمية وهي التي تمنح للملوك وكبار رجال الدولة من طرف العلماء، وهي أشبه بهذه الدكتوراه أو الشواهد الفخرية التي تمنح من قبل الجامعات العريقة في الشرق والغرب.

أما وقد اتضحت أمامنا الصورة جلية عن الحركة العلمية التي شملت ربوع هذا البلد الأمين فكانت شامخة في أسسها عالية في مناهجها وبرامجها، سامية في أهدافها حيث خلفت لنا تراثا هاما تحفل به الخزانات العامة والخاصة، أما وقد اتضح ذلك، فقد آن الأوان للشروع في المقصود وهو الحديث عن الإجازات في المغرب. وعندما نتكلم عن المغرب فنحن لا نقصد به المغرب الأقصى بقدر ما نقصد به المغرب العربي باصطلاح أيامنا زيادة على الأندلس، فنقول ومن الله نستمد العون والسداد.

1) تاريخ الاجازة بالمغرب :

اعتبر المحدثون الاجازة منذ القديم أمرا ضروريا لرواية الحديث لكونها لا تتم إلا بها وإلا كانت ناقصة لا محالة لأنها كتابة أهل العلم بالعلم إلى البلدان.

ولذلك كانوا يبذلون النفس والنفيس ويرحلون إلى الأقطار والبلدان ويلازمون الشيوخ والمحدثين من أجل الحصول عليها ونيلها رغبة في وصل سندهم بشيوخهم إلى رسول الله ﷺ وحفاظا على ذلك السند واستمراره.

وقد ظلت الاجازة في العصور الأولى للاسلام بمثابة تصريح بالصلاحية للمهنة العلمية والوظيفة كالتدريس والفتيا والقضاء، وكانت عنوانا على تخرج الطالب على شيخه وإذنا بالتصدر للتدريس وتعليم الناس أو للتعيين في الوظائف العامة. فهي أشبه بالشهادات العلمية الحديثة شهادات التخرج والدخول في الحياة العملية. وقد سجل ابن رحمون هذه الظاهرة بقوله في الدر والعقيان :

«كان من سنة علماء الحديث طلب الاجازة في القديم والحديث حرصا على بقاء الاسناد ومحافظة على الشريعة الغراء وهي التي نسيت في مغربنا بهذه الأعصر واكتفى أهله عن البسط بالحصر وأهملوا السند والاجازة، وحسبوا أن العلم بمجرد التدريس والحيازة[4].

لذلك كان المحدثون المغاربة يعتبرون الرواية ضرورية للنقل كما يؤيد ذلك الحافظ

---

4) فهرس الفهارس ج 51/1

العراقي بقوله : «نقل الانسان ما ليس له به رواية غير سائغ بإجماع أهل الدراية»[5].

وكان المغاربة يرون في الاجازة اتصالا لسندهم بين من يروون عنه الحديث ويأخذون منه العلم وبين النبي صلى الله ﷺ لكون ذلك معدودا من شرف الكرامات لأنه يوصل الراوي بواسطة سنده إلى النبي ﷺ ويقربه منه وكلما كان رجال السند أقل، كلما كان السند عاليا ويكون الراوي أقرب إلى النبي ﷺ وإلى قرنه الشريف، فتحصل له حصة من الخيرية.

ولهذا ثابر علماء الحديث وطلابه في القديم والحديث على طلب الاجازة ورحلوا من أوطانهم إلى أقطار الدنيا للأخذ عن علماء الحديث وخصوصا إذا كان سندهم عليا وطالما رحلوا إلى بلاد بعيدة لأخذ الحديث. وتلك كانت سنة علمائنا في المغرب منذ قديم العهود يرحلون إلى العلماء في شتى البلدان ويلازمونهم، وكثيرا ما كانت رحلة الحج طريقا للحصول على الاجازة لكونهم كانوا يرونها رابطة جامعة ووصلة للجانبين نافعة[6] كما هو الشأن بالنسبة للقاضي عياض مثلا فقد عاد من المشرق وهو يحمل إجازات الطرطوشي والغزالي.

إجازات أولى عند المغاربة :

يقول الكتاني : ومن عيون ما عثرنا عليه من أوائل الاجازات إجازة الامام الصدفي لصهره ابن سعادة، وهي مسجلة على وجه الخمس الثاني من نسخة الجامع الصحيح التي كتبها ابن سعادة وقرأها على الامام أكثر من ستين مرة، وترجع أهميتها إلى أنها تتضمن سنده إلى الجامع الصحيح وترجع إلى سنة 473 هـ.

قال : «قرأ علي جميع هذا السفر صاحبه الفقيه الفاضل أبو عمران موسى بن سعادة أكرمه الله. أخبرته أني سمعت جميع الكتاب على القاضي أبي الوليد سليمان بن أحمد الهروي عن شيوخه الثلاثة أبي محمد وأبي إسحاق وأبي الهيثم جميعا عن أبي عبد الله الفربري عن أبي عبد الله البخاري رضي الله عنهم جميعهم وكتب محمد الصدفي بخطه في شهر ربيع الأول من سنة 473 هـ»[7].

ومن أوائل الاجازات في هذا الباب ما عثرنا عليه في خزانة الجامع الأعظم بتازة

---

5) نفس المرجع السابق والصفحة.
6) البطاوري ص 26.
7) مدرسة الامام البخاري ج 148/1.

الجزء الأول من جامع الترمذي على أوله بخط الحافظ الصدفي إجازة له للفقيه الأمين بن الفاضل مبارك مولى ابراهيم بن عيسى الأنصاري، قال بعد سماعه له عليه للصحيح : وهي في جمادى الأولى من سنة 506 هـ [8].

ومن هذا القبيل إجازة الامام الصدفي للقاضي عياض وهي مكتوبة بخط المجيني على أصل البخاري له [9].

ومن أوائل الاجازات أيضا إجازة الشيخ الراوية أبو محمد بن عتاب للقاضي عياض فيما كتبه له بخطه قال : «ولما رأيت ما هو عليه الفقيه أبو الفضل والخير والديانة والفهم والعلم وأخذه من كل العلوم بأوفر نصيب أجزت له جميع ما رويته»[10].

وإجازة أخرى للقاضي عياض بخط الراوية أبي بحر سليمان بن العاص يقول في أثناء إجازته له : «وكان ـــ يتولى الله رعايته من البر والنبل والذكاء بحيث يتلقى بالاسعاف مما يسأل»[11].

وهذه إجازة ثالثة له بخط أبي الحسين بن السراج يقول فيها : «وأبحت له ـــ وفقه الله ـــ أن يجيز لكل ذلك عني لما بلوته بجودة حفظه لما يحمل وثقته فيما يأتي وينقل ورأيته أهلا لأداء هذا كله ونشره وروايته عني وذكره»[12].

ومن عيون الاجازات المغربية إجازة الكمال أبي البركات بن أبي زيد المكناسي للحافظ ابن حجر العسقلاني مكاتبة بحديث المصافحة، قال في الاصابة : أخبرنا الكمال بن أبي البركات بن أبي زيد المكناسي إجازة مكاتبة قال : «صافحني والدي وقد عاش مائة سنة، قال : صافحني الشيخ أبو الحسن علي الحطاب بمدينة تونس وعاش مائة وثلاثين سنة قال : «صافحني أبو عبد الله المعمر وكان عمره 40 سنة، قال صافحني رسول الله ﷺ ودعا لي وقال عمرك الله يا معمر»[13]. ومنها إجازة ابن غازي (ت 919 هـ) لولديه وللونشريسي وغيرهم بفهرسته وهي مطلقة عامة مسجلة بخط يده على ظهر فهرسته ونصها :

---

8) فهرس الفهارس ج 100/2 و 111.
9) نفس المرجع السابق ص 112.
10) التعريف بالقاضي عياض لولده محمد، ص 107.
11) نفس المرجع السابق والصفحة.
12) نفس المرجع السابق ونفس الصفحة.
13) الاصابة قسم 4 من ج 3 ترجمة لمعمر وانظر الاتحاف ج 118/3 و 119 وانظر معجم المحدثين ص 10.

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله.

«أجزت لولدي أحمد وللفقيه أبي محمد عبد الواحد العالم المطلق أبي جعفر أحمد بن يحيى الونشريسي وللفقيه أبي الحسن على بن موسى بن هارون الطغري وللفقهاء الإخوة الجلة أبي عبد الله محمد وأبي زيد عبد الرحمن وأبي العباس أحمد وأبي القاسم أولاد الفقيه أبي عبد الله محمد بن ابراهيم الدكالي وللفقيه أبي عبد الله محمد بن عبد الواحد العدالي جميع ما اشتملت عليه فهرستي هذه وذيلها إجازة تامة بشروطها وقاله وكتبه العبد الفقير المستغفر محمد بن أحمد بن غازي العثماني سمح الله تعالى له بمنه والحمد لله وكفى، والسلام على عباده الذين اصطفى»[14].

ومنها إجازة شيخ الجماعة التاودي بن سودة المتوفى سنة 1209 هـ للحافظ الزبيدي التي قال عنها في الفية السند له :

ومنهم محمد بن الطالب	التودي العدل ذو المواهب
رئيس فاس كاشف الغيوم	وعالم المنطوق والمفهوم
إليه في بلاده يشار	عليه في المعارف المدار
صحبته في مصر في وفادته	فجئت بالكثير من إفادته
أجازني لكل ما يرويه	من كل ما يفيد أو عليه[15]

وإذا أردنا أن نستقصي عيون الاجازات وأنواعها أو أشكالها فلا شك أن المجال يطول وخاصة ونحن نعلم دأب علمائنا في المغرب على هذه العادة الحميدة وكذلك تدبيجهم مع علماء المشرق ورحلاتهم شرقا وغربا.

اعتناء المغاربة بالاجازات وتحفظهم في جانبها :

لقد رحل المغاربة طلبا للعلم واختلطت الأسانيد المغربية بالأسانيد المشرقية وظهرت بعض الأسانيد العالية في المغرب فتهافت عليها العلماء والملوك وكاتبوا أصحابها طلبا للاجازة ونحن إذا تصفحنا كتب الفهارس والمعاجم والأثبات المغربية نجد حقا إن المغاربة كانوا يعتنون بالاجازة حق العناية وهذه الكتب مليئة بالشروط والتحفظات التي يذكرها العلماء بصدد إجازة بعضهم لبعض، الأمر الذي يبين أن لها مركزا مهما وأنها لا تعطى إلا من طرف أهلها لأهلها.

فهذا الأستاذ الشيخ المقري الرباطي في إجازة له لمحمد بن خليفة يقول ما نصه : «ولا يخفى عليك أيها المحب ما عليه أهل الوقت من الاقدام على قراءة الحديث من

14) فهرس ابن غازي ص 66.

15) مدرسة الامام البخاري ج 1 ص 115.

غير تحصيل لأدواته ولا أخذ عن أهله وبعضهم يعتمد على إجازة شيخه مع أن الاعتماد على إجازة الشيوخ مجردة عن تحصيل ماالامندوحة عنه من الأدوات ومعرفة مصطلح أهل هذا الشأن اغترار وجهالة، لتعليق المجيزين ذلك على الشرط المعتبر عند أهل الحديث والأثر، وبالضرورة انتفاء المشروط بانتفاء شرطه، فينبغي لمن أوتي الحكمة أن يكون ضنينا بها عن غير أهلها وفي كلام سفيان الثوري والإمام الشافعي والغزالي إرشاد لهذا المعنى وله من الشهرة ما أغنى وكفى»[16].

وصايا المغاربة في إجازاتهم :

إن وصايا المغاربة في إجازاتهم لا تختلف عن وصايا المشارقة في كثير فهم يوصون المستجيز ــ بعد أخذ الشروط عليه ــ بتقوى الله والدعاء الصالح ونشر العلم وما شابه ذلك،ونأخذ كمثال على ذلك إجازة محمد السباعي للشيخ عبد الحفيظ الفاسي، جاء فيها :

«وأوصي المستجيز بأخذ العلم بزمامه وخطامه ولجامه الذي هو التقوى وحفظ اللسان وسلامة الصدر والتسليم وعدم الرضى عن النفس، إذ لا تحصل ثمرة العلم إلا بذلك. وأوصيه وإياي بما أوصى به الله الأولين والآخرين. قال سبحانه وتعالى ﴿ولقد أوصينا الذين أوتوا الكتاب من قبلكم وإياكم أن واتقوا الله﴾ ﴿واتقوا الله ويعلمكم الله﴾ فالله يوفقنا جميعا لما يحب ويرضاه»[17].

ويقول بعضهم ناظما وصيته مع الاجازة :

بالله يا آخــذا عنــي إجــازة ما ... أروي من الكتب في شتــى الاجــازات
سل لي خواتم أعمالــي تيسر لي ... إجــازة الــحشر في يوم المجــازات

2) أقسام الإجازات في المغرب :

تنوعت الاجازة في المغرب إلى أنواع وأقسام : علمية، تقديرية، تكريمية، عامة.

أ ــ الاجازات العلمية :

إذا كان علماؤنا ورجال الحديث يمنحون الاجازات العامة والتكريمية بدون التقيد بشروط، فإنهم كانوا ضنينين متشددين فيما يتعلق بالاجازات العلمية وهي التي لا تعطى إلا بعد طول ملازمة للشيخ والأخذ عنه والتمرس به، حتى إذا أنس الشيخ من طالبه التمكن في مادته والاحاطة بما أخذ عنه أجازه إجازة تكون إذنا له في الرواية عنه

16) معجم الشيوخ المسمى برياض الجنة، عبد الحفيظ الفاسي ج 1 ص 94.
17) نفس المرجع ج 1 ص 142.

والدخول إلى ميدان التدريس وممارسة الفتوى والقضاء ونحوها.[18].
وهذه الشهادة تشبه الامتحان الذي يجتازه الطالب للحصول على شهادته العلمية اليوم. وكان لابد من توفر الطالب على شروط وأن يمر بمراحل قبل الحصول من شيخه على الاجازة. فمثلا على المرشح للاجازة في القرآن الكريم أن يعرف الروايات السبع كلها وأن يتقن القرآن إتقانا تاما على النحو التالي.[19].

أن يمر على سائر آي القرآن ويحفظها كما يحفظ الفاتحة وعليه أن يكون على خبرة تامة بجميع الفنون التي يتوقف عليها الحفظ من رسم وضبط وتلاوة.
ولا يمكن أن يتقدم لأول وهلة عند الأستاذ الكبير بل عليه أن ينال رضى أستاذ أقل رتبة إذ لا يصل إلى الاجازة إلا بالتدرج حتى إذا وصل إلى الشيخ المجيز ــ ولابد أن يكون أعلم أهل وقته في هذا الشأن وأكملهم ــ أمره بكتابة حصة من القرآن من حفظه ثم رسمها على شكل المصحف وضبطها. فإذا تم ذلك كله شرع الشيخ في توجيه أسئلة إلى الطالب الذي يكون لزاما عليه أن يستحضر سائر النصوص في الموضوع فإذا نال رضى الشيخ انتقل إلى أستاذ آخر يتولى سؤاله بكيفية أكثر عمقا في مختلف وجوه الرسم والضبط وسائر الحروف. فإذا نجح في ذلك أمره بالاعراب فما كان على الأصل أقره وإلا، نبه عليه وهكذا يمتحنه في سائر علوم القرآن الكريم، فإذا ظهر له إلمامه ورضي عنه أمر بكتابة الاجازة له رافعا له فيها سنده ويشهد على نفسه في الوثيقة أنه أجازه ويضع القاضي بخط يده معلما بثبوت الاجازة من الشيخ فلان إلى الأستاذ فلان الذي درس عليه الكتاب الفلاني لمؤلفه فلان الذي تلقاه بدوره عن شيخه فلان. ومن نماذج الاجازات العلمية بالمغرب إجازة الشيخ الفقيه أبي الحسن علي بن هارون المطغري الفاسي لتلميذه أبي عبد الله محمد بن العربي بن القاضي وهي مؤرخة في جمادى الثانية سنة 934 هـ، وإجازة أبي العباس المقري لتلميذه إبراهيم بن يوسف السجستاني وقد أوردها يوسف الكتاني في كتابه نقلا عن جامع القرويين [20].

ب ــ الاجازات التقديرية :

يقصد بها ذلك النوع من الاجازات التي يتبادلها العلماء والمحدثون فيما بينهم تأكيدا لرابطة العلم والرواية وتقديرا من بعضهم لبعض، وذلك كإجازة العالم للعالم

18) مدرسة الامام البخاري ج 1 ص 152.
19) جامع القرويين ج 1 ص 432.
20) التعريف بالقاضي عياض لولده ص 107.

بفهرسته أو بكتابه أونحوهما. وهذا النوع جار بين العلماء المحدثين منذ القديم عندما يرحلون من بلد إلى بلد أو للحج يجيز بعضهم بعضا تقديرا وتكريما.
من ذلك إجازة الشيخ ابن عتاب للقاضي عياض وقد كتبها بخط يده تقديرا وتكريما للعلم وقد جاء فيها : «لما رأيت ما هو عليه أبو الفضل المذكور حفظه الله من الفضل والخير والديانة والفهم والعلم وأخذه من كل العلوم بأوفر نصيب أجزت له جميع ما رويته»[21].

كما أجاز له أيضا سفيان بن العاصي وأبو الحسن بن السراج فهذه ثلاث إجازات من ثلاثة شيوخ للقاضي عياض تقديرا لعلمه وكفاءته وفضله. وغالبا ما يكون موضوع هذه الاجازات التقديرية بين العلماء والشيوخ سند الشيخ المجيز في الصحيح أو في الكتب الستة أو في ورد من الأوراد أو علم من العلوم حتى يضيفه المجاز إلى هذه عن طريق المجيز لعلوه وفضله خاصة ونجد من هذا القبيل إجازة الامام محمد بن قاسم القصار للشيخ محمد بن أبي بكر الدلائي[22] وإجازة الشيخ محمد بن المرابط الدلائي للشيخ الحسن اليوسي[23] ومن عيون ما يوجد من إجازات تقديرية إجازة نظمية بين عالمين جليلين أحدهما مغربي والثاني مشرقي وهي إجازة أبي سالم بن محمد العياشي للملا ابراهيم الكوراني وصلا لسند المغرب بسند المشرق حيث أجاز له بحديث الأولية وبمؤلفاته وهي نموذج للتقدير القائم بين العلماء والتواضع الكبير الذي كانوا يتصفون به، ومما جاء فيها :

أجزتك لكن مثلك من يجيزني	ولم يستفد مني ولكن تفيدني
بما قد سمعت من شيوخي قراءة	من الشيخ أو مني وهم يسمعونني
وكل الذي أرويه مما أجازني	وناولني من الرواية يعتني
وما صح أني قد رويت لديكم	فاخبر به عني وحدث وعنعن[24]

ج ــ الاجازات العامة :

هذا النوع لا علاقة له بما سبقه من أنواع الاجازات إذ لم يكن العلماء والمحدثون يتشددون فيه ولا يشترطون توفر طالبه على شرط لأن المقصود به وصل الاسناد وتعميم الرواية.

---

21) المرجع السابق.
22) انظر مدرسة الامام البخاري ج 158/1 ونص للاجازة في ملاحق الزاوية الدلائية للدكتور محمد حجي.
23) انظر نفس المرجع السابق ص 159.
24) الرحلة العياشية ص 330 ــ 382.

ومن شأن هذه الاجازات أنها لا تعطي لطالبها أي اعتبار أو إذن في الرواية عن المجيز أو تعاطي التدريس أو الوظائف العامة مثل الفتيا والقضاء كما هو الشأن في الاجازات العلمية. ولذلك كان الناس يطلبون هذه الاجازات العامة ويقبلون عليها كما كان العلماء يحققون رغبة أصحابها بقصد وصل السند والتبرك برواية الحديث أو أي علم يجاز فيه لتكون الاجازة عنوانا على صلة المجاز بالمجيز تقربا من رسول الله ﷺ وحبا في سنته مما يرفع عن هذه الاجازة كل اعتبار علمي عدا التبرك وتسجيل الاتصال بالشيخ والسماع منه.

وكما كانت هذه الاجازات العامة تعطى للأفراد، تعطى كذلك للجماعات فقد كان راوية فاس ومسندها أحمد بن القاضي المتوفى سنة 1025 هـ إذا قرأ الصحيح يجيز الحاضرين آخر كل مجلس لتحصل الرواية ولو لمن سمع حديثا واحدا[25].

د ــ إجازات النساء للرجال :

إن المرأة المسلمة بالمغرب إلى جانب شقيقها الرجل أبانت عن علو شأنها وتبريزها وطول باعها في الحفظ والرواية وما بلغته من الإتقان والدراية حتى وجدنا علماء ومحدثين يسعون إلى استجازة النساء العالمات والأخذ عنهن. ونكتفي بذكر عالمتين جليلتين في هذا الميدان وهما الفقيهتان الكبيرتان مباركة وزين الشرف اللتان أجازتا أحد أعلام المغرب وحفاظه وهو أبو عبد الله محمد المرابط بن محمد بن أبي بكر الدلائي فقد أجازتاه بالحديث المسلسل بالأولية وبسورة الفاتحة وكان سماعه عليهما وإجازتهما له مؤرخة في 20 ذي الحجة عام 1079 هـ[26].

وقد علق ولده على هذه الاجازة قائلا : «فما رأيت والدي سر بإجازة عالم قط ماسر بإجازة هاتين الشيختين...»[27].

هـ ــ الاجازات التكريمية :

وهي التي يمنحها العلماء والشيوخ للملوك والأمراء إما باستدعاء منهم أو بمناسبة الاتصال بهم ومقابلتهم، وهذا النوع من الاجازات يدل على مدى اعتزاز ملوك المغرب من قديم وإجلالهم للمحدثين والعلماء وسعيهم للاتصال بهم وربط الأواصر معهم نشرا للعلم وإشاعة للرواية وحفظ الحديث.

---

25) فهرس الفهارس ج 71/1.

26) نفس المرجع السابق ص 218.

27) مدرسة الامام البخاري ج1 ص 169.

وقد دأب ملوك وأمراء المغرب على طلب الاجازة من العلماء والشيوخ مباشرة أو عن طريق المكاتبة كما حرص المحدثون والعلماء منذ القدم على تكريمهم بإجازتهم هم وجميع رعيتهم وأهل عصرهم.

ويقوم مقام هذه الاجازات التكريمية ما تمنحه الجامعات اليوم من الدكتوراه الفخرية بمناسبة زيارة الملوك والرؤساء لها. ومما منحه العلماء من مشارقة ومغاربة لملوك المغرب نذكر مايلي :

إن ابن العربي حمل معه لأمير المؤمنين يوسف بن تاشفين إجازة من الامام الغزالي وأخرى من الطرطوشي استجابة لاستدعاء أمير المؤمنين وتحقيقا لرغبته[28].

ومنها أيضا الاستدعاءان اللذان وجههما السلطان أحمد المنصور الذهبي إلى الامام القرافي والشيخ أبي الحسن البكري لإجازته فأسرعا إلى تلبية طلبه وتحقيق رغبته وكتبا له إجازتين نفيستين.

ومن هذا القبيل أيضا الفهرس الذي وضعه أحمد بن أبي الحسن المنجور المتوفى سنة 995 هـ باسم السلطان أبي العباس أحمد المنصور السعدي وصرح له بالاجازة العامة. وفهرست الزياني الذي أجاز به السلطان أبو الربيع المولى سليمان العلوي سماه «جوهرة التيجان وفهرست الياقوت والمرجان من الملوك العلويين وأشياخ مولانا سليمان»[29].

وإجازة عبد الحي الكتاني للسلطان المولى عبد الحفيظ عندما كان خليفة بمراكش وذلك بفهرس سماه : «المنهج المنتخب المستحسن فيما أسندناه لسعادة مولاي عبد الحفيظ بن السلطان مولاي الحسن».

و ــ التدبيــج :

جرت عادة العلماء من قديم على تبادل الاجازات فيما بينهم وأن يروي بعضهم عن بعض سعيا لتأكيد الصلات وطلبا للعلو في السند وتحملا لما عند بعضهم من علم وحديث. فإذا التقى عالمان طلب أحدهما من الآخر إجازته والرواية عنه، ولبى المجيز رغبته وطلب إليه بدوره إجازته وهذا ما يعرف بالتدبيج في مصطلح الحديث[30].

---

28) فهرس الفهارس ج 230/1.

29) جامع القرويين ج 125/1.

30) التقييد والايضاح على مقدمة ابن صلاح ص 186.

وقد اعتبره الشيخ عبد الحي الكتاني مظهرا من مظاهر ارتباط علماء المغرب بعلماء المشرق حيث قال : «وهذا التدبيج مظهر ارتباط أسانيد المغاربة بالمشارقة وتعويل الآخرين على الأولين في ميدان المكافحة والمسابقة وتصدير المشارقة عند روايتهم بأئمة المغرب وتطاول أعلام المغرب وافتخارهم بالأخذ عن فصاحة المشرق»[31].

وممن تدبج من المغاربة بالمشارقة محمد بن مرزوق الحفيد المتوفى سنة 842 هـ مع الحافظ بن حجر وأبو سالم العياشي مع شيخه المولى ابراهيم الكوراني، والشيخ التاودي بن سودة مع الشيخ المعمر الصالح الرحال محمد المختار بن محمد أمزيان المعطاوي وغيرهم[32].

3) جمع الاجازات :

دأب العلماء المحدثون على جمع إجازاتهم التي حصلوا عليها من شيوخهم وقد يضيفون إليها إجازات مشايخ من أجازوهم، واستمر العلماء المحدثون على هذه السنة خلفا عن سلف مما يشهد به ما تزخر به الخزائن العامة والخاصة في المغرب من أسفار وأثبات وفهارس وبرامج ورحلات تضم الاجازات التي حصلوا عليها طوال حياتهم. نذكر منها على سبيل المثال :

1) «اتحاف الأخلاء بإجازات المشايخ الأجلاء» لمحمد بن أبي بكر العياشي المغربي المتوفى 1090 هـ.

2) «قرى العجلان على إجازة الأحبة الاخوان» لأبي العباس أحمد بن محمد الهشتوكي.

3) «فتح الملك الناصر في إجازات مرويات بني ناصر» لأبي عبد الله محمد بن أبي عمران موسى بن ناصر الدرعي.

4) «مجموع إجازات الحضيكي».

5) «مجموع إجازات بن رحمون» وهو محمد التهامي بن المكي بن عبد السلام.

6) «مجموع إجازات ابن الخوجة» لشمس الدين محمد بن أحمد بن الخوجة الحنفي التونسي المتوفى سنة 1263 هـ.

7) مجموع إجازات محمد بن جعفر الكتاني المتوفى سنة 1345 هـ.

---

31) فهرس الفهارس لعبد الحي الكتاني ج 1/ص 6 وما بعدها.

32) مدرسة الامام البخاري ج172/1 — 173.

8) «بركة الدنيا والأخرى في الاجازة الكبرى» لوحيد الدين عبد الرحمن بن سليمان الأهدل الزبيدي.

4) اشتهار المغاربة بالاجازات القرآنية :

لقد كان المغاربة بشهادة فطاحل كبار العلماء أحفظ الناس للقرآن الكريم وأضبطهم لقراءته وأحكامه منذ القديم حيث فاقت العناية به ما سواها من علوم. فبينما كان يكتفي غيرهم بقراءة كتاب الله تعالى على رواية واحدة وحرف واحد تراهم لا يعدون حافظا لكتاب الله من لا يقرأ بالسبع أو بالعشر. وانتشرت المدارس القرآنية المتخصصة في السهول والجبال وكان الطلبة يفتخرون بالاتقان والحفظ على أقرانهم. ونحن إذا تصفحنا الاجازات المغربية نجد أن الاجازات القرآنية تحتل مركزا مهما من بينها، فهذه الاجازات بمثابة شهادات بحفظ القرآن الكريم وإجادة رسمه وآدابه وتعرف ببعض الجوانب التعليمية لكل من المجيز والمجاز، كما تعرف بأسانيدهما القرآنية إضافة إلى توضيح طريقة مغرب الأمس في الامتحانات الأولية وفي أسلوب كتابة شهادة حفظ القران العزيز[33].

وأسلوب هذه الاجازات يأتي على الشكل التالي :

فبعد الافتتاحية المطولة يحدد الأستاذ اسمه واسم التلميذ المجاز ثم يذكر أن التلميذ عرض عليه القرآن الكريم بقراءة نافع أو في قراءات الأئمة السبعة وعرض عليه أيضا المتون الدراسية المشار إليها. فيشهد المعلم بعد ذلك بأن الممتحن أدى ذلك على وجه المطلوب ويعقب بذكر إجازته فيما استظهره بين يديه، ويتوسع في ذكر أسانيده للقرآن الكريم والمعروضات الأخرى. وإثر تاريخ الاجازة يأتي توقيع الأستاذ فيزكي إمضاءه الحاضرون من العلماء والأشراف بتوقيعاتهم كذلك وأخيرا قاضي البلد بإمضائه أيضا[34].

ولمزيد من الاهتمام تكتب الشهادة على الورق في صفحة كبيرة في طولها وعرضها من حجم 70/60 سم تقريبا بخط مغربي مليح شبيه بالأندلسي مجدول ومزخرف الطالع مع تحلية ذلك بمحلول الذهب والألوان المتناسبة ونظرا لدقة خط الكتابة فإن الشهادة الواحدة تخرج في نحو عشر صفحات عادية[35].

---

33) المصادر العربية لتاريخ المغرب ص 123.

34) نفس المرجع والصفحة.

35) نفس المرجع السابق ص 124.

5) نماذج من الاجازات القرآنية بالمغرب :

* في العصر الوطاسي :

— إجازة محمد بن عبد الله الفخار الصماتي لتلميذه أبي سالم ابراهيم بن أبي الفرج ابن علي الشريف العباسي عام 803 هـ.

— إجازة محمد بن يحيى بن محمد بن جابر الغساني المكناسي لتلميذه عبد الرحمن ابن علي بن محمد المعافري الوقاد المكناسي عام 813 هـ.

— إجازة أبي الحسن علي بن موسى بن هارون المطغري ثم الفاسي لمحمد بن علي ابن القاضي.

* في العصر السعدي :

— إجازة ابن مجبر محمد بن أحمد بن عبد الرحمان المساري ثم الفاسي، المتوفى عام 985 هـ/1577 م لأبي موسى بن عيسى بن ابراهيم بن عمر المزياتي اللجائي 956 هـ.

— إجازة أبي علي الهداجي الحسني بن محمد بن محمد بن عبد الله الدرعي المتوفى عام 1006 هـ لقاسم بن أحمد بن علي ابن أبي بكر الزموري الفاسي بتاريخ 1004 هـ. أجاز بها أحمد بن محمد بن أحمد بن علي الزموري الفاسي.

— إجازة البوعناني محمد بن محمد بن سليمان الحسني الادريسي الفاسي المتوفى عام 1063 هـ أجاز بها المدعو الشرقي بن محمد بن أبي بكر المجاطي الدلائي بتاريخ 1038 هـ [36].

6) الاجازات الحديثية بالمغرب :

لم تبلغ العناية بالحديث في المغرب ما بلغته العناية بالقرآن الكريم حفظا وقراءة وضبطا، وبالتالي كانت الاجازة بالقرآن أكثر تثبتا واحتياطا منها في الحديث، واكتفى علماء المغرب في الاجازات الحديثية على ما درسه الطالب عليهم من بعض الكتب وتأكدت لهم به سلامة نطقه وصحة إدراكه ليجيزوا له الكتاب كله أو جملة الصحاح والسنن وما إلى ذلك. وربما كان مرد ذلك إلى طول كتب الحديث وتعددها أو إلى الرغبة في نشر السند والتشجيع على الإقبال على الحديث، وأكثر إجازات

---

36) اعتمدنا في نقل هذه الاجازات على كتاب المصادر المكتوبة لتاريخ المغرب للأستاذ محمد المنوني.

المغاربة الحديثية في عهودهم شرقية حصلوا عليها بالرحلة لدرس العلم أو للحج أو مكاتبة لأصحابها. وشيوخ الحديث في المغرب كثيرون بدءاً بالأصيلي والقاضي عياض وانتهاء بأبي شعيب الدكالي والعائلة الكتانية الشريفة.
وفيما يلي بعض الاجازات الحديثية المغربية :

1) إجازة عبد الرحمن سقين في أوائل عام 955 هـ/1548 م بمدينة فاس لأحمد المنجور فيما قرأ عليه أو سمعه منه أو حدث به من الموطأ وصحيحي البخاري ومسلم وسنن أبي داود والترمذي والنسائي[37].

2) إجازة إمام الدين الخليلي، 999 هـ /1590 م بمراكش لأحمد بن القاضي بجميع مصنفات الحديث التي يرويها عن شيوخه المشارقة العرب والعجم، وذكر فيها أسانيده في الحديث ومن أخذ عنهم وأجازوه من محدثي القدس ومصر والحرمين الشريفين وحمص وحماة وأنطاكية وطرابلس الشام والقسطنطينية ثم طرابلس الغرب وتونس والجزائر وهي تعتبر موسوعة للحديث في القرن العاشر[38].

3) إجازة محمد القصار 1012 هـ /1603 م بفاس لمحمد بن أبي بكر الدلائي فيما سمعه منه من الصحيحين والشفا وغيرها من الكتب الستة التي يرويها ــ بواسطة ــ عن الامام عبد الرحمن سقين بسنديه المغربي والمشرقي[39].



37) الحركة الفكرية في المغرب في عهد السعديين ص 104.
38) نفس المرجع والصفحة.
39) نفس المرجع والصفحة.

منهج أبي حامد الغزالي في المستصفى من علم الأصول (450 - 505 هـ)

الأستاذ: المكي أقلاينة

تمهيد

عندما أردت أن أوضح منهج الغزالي في تدوين الأصول، وجدته لم يؤلف في ذلك كتابا واحدا، بل ثلاثة قال في المستصفى: «... ثم ساقني قدر الله إلى معاودة التدريس والإفادة، فاقترح علي طائفة من محصلي علم الفقه تصنيفا في أصول الفقه، أصرف العناية فيه إلى التلفيق بين الترتيب والتحقيق، وإلى التوسط بين الإخلال والإملال، على وجه يقع في الفهم دون كتاب «تهذيب الأصول» لميله إلى الاستقصاء والإستكثار، وفوق كتاب «المنخول» لميله إلى الايجاز والاختصار، فأجبتهم إلى ذلك»[1].

أما «تهذيب الأصول» فإني لم أعثر عليه، أما «المنخول» فقد لاحظت فيه أن شخصية الغزالي تكاد تكون منعدمة، فقد اقتصر في معظمه على آراء أستاذه الجويني، وقد صرح بذلك في نهاية الكتاب إذ قال: «هذا تمام القول في الكتاب، وهو تمام المنخول من تعليق الأصول بعد حذف الفصول وتحقيق كل مسألة بماهية العقول، مع الإقلاع عن التطويل والتزام ما فيه شفاء الغليل والإقتصار على ما ذكره إمام الحرمين الجويني رحمه الله في تعاليقه من غير تبديل وتذييل في المعنى وتعليل»[2].

من أجل ذلك، ارتأيت أن أهتم بدراسة «المستصفى من علم الأصول» الذي ألفه في أخريات أيامه: 503 هـ، وبما أنه توفي سنة 505 هـ، فإني أعتقد أن آراءه

1) الغزالي: المستصفى من علم الأصول 4/1 مكتبة دار الحديث رقم 8408

2) الغزالي: المنخول ص: 504

• ولد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي سنة 450 هـ في الطابران من أعمال خراسان، وتوفي سنة 505 هـ

ومنهجه قد استقر على ما جاء في الكتاب الأخير، خصوصا وأنا لا نعلم له مؤلفا آخر في أصول الفقه.

مناسبة تأليف المستصفى من علم الأصول :

لقد قام الغزالي بتأليف كتاب «المستصفى» بناء على طلب مجموعة من الأفراد، قال عنهم إنهم «... طائفة من محصلي علم الفقه...»[3]

وقد يكون حقيقة طلب منه، كما يقول، أن يؤلف هذا المؤلف، وقد يكون جاء بهذا الكلام كمقدمة فقط للكتاب، ونراه يفعل نفس الشيء في مقدمة «المنقذ من الضلال» حيث يقول : «أما بعد : فقد سألتني أيها الأخ في الدين، أن أبث إليك غاية العلوم وأسرارها، وغائلة المذاهب وأغوارها، وأحكي لك ما قاسيته في استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق... فابتدرت لاجابتك إلى مطلبك بعد الوقوف على صدق رغبتك»[4].

والغزالي لا يختص بهذه الافتتاحية دون غيره، بل نراها شائعة عند المؤلفين القدامى، فنجد الجاحظ مثلا، يقول في مقدمة كتابه «البخلاء» : «ذكرت ـــ حفظك الله ـــ أنك قرأت كتابي في تصنيف حيل لصوص النهار، وفي تفصيل حيل سراق الليل، وأنك سددت به كل خلل، وحصنت به كل عورة، وتقدمت بما أفادك من لطائف الخدع... ذكرت أن موقع نفعه عظيم، وأن التقدم في درسه واجب، وقلت : اذكر لي نوادر البخلاء، واحتجاج الأشحاء، وما يجوز ذلك في باب الهزل، وما يجوز منه في باب الجد... فأما ما سألت من احتجاج الأشحاء، ونوادر البخلاء، فسأوجدك ذلك في قصصهم ـــ إن شاء الله تعالى ـــ مفرقا، وفي احتجاجاتهم مجملا...»[5].

ولا يهمنا هنا، إذا ما كان الشخص الذي طلب التأليف في هذا الميدان شخصا واقعيا أو وهميا، وكل ما يهمنا هو أن الغزالي قد استشعر الحاجة إلى الكتابة في الأصول دون إطناب أو إخلال فظهر كتابه «المستصفى من علم الأصول».

تبويب الغزالي لكتابه المستصفى :

لقد قسم الغزالي كتابه إلى صدر، ومقدمة، وأقطاب أربعة، يقول : « (صدر

3) الغزالي : المستصفى 4/1 مكتبة دار الحديث رقم 8408
4) الغزالي : المنقذ من الضلال ص 23
5) الجاحظ : البخلاء ص 5 وقد ألف الغزالي مؤلفات كثيرا تربو على الثلاثمائة مصنف في مختلف المجالات.

الكتاب) اعلم أن هذا العلم الملقب بأصول الفقه قد رتبناه وجمعناه في هذا الكتاب، وبنيناه على مقدمة وأربعة أقطاب. المقدمة لها كالتوطئة والتمهيد، والأقطاب هي المشتملة على لباب المقصود. ولنذكر في صدر الكتاب معنى أصول الفقه وحده، وقيمته أولا، ثم مرتبته ونسبته إلى العلوم ثانيا، ثم كيفية انشعابه إلى هذه المقدمة والأقطاب الأربعة ثالثا، ثم كيفية اندراج جميع أقسامه وتفاصيله تحت الأقطاب الأربعة رابعا، ثم وجه تعلقه بهذه المقدمة خامسا»(6).

وكتوضيح لما سبق، فقد تكلم الغزالي في صدر الكتاب عن :

أ ــ بيان حد أصول الفقه وحقيقته.

ب ــ بيان مرتبة هذا العلم ونسبته إلى العلوم.

ج ــ بيان كيفية دورانه على الأقطاب الأربعة.

د ــ بيان كيفية اندراج الشعب الكثيرة تحت هذه الأقطاب الأربعة.

أما في المقدمة، فقد بين فيها أن مدارك العلوم النظرية تنحصر في الحد والبرهان.

ولما دخل صلب الموضوع، وما سماه بلباب المقصود، قسمه إلى أربعة أقطاب :

القطب الأول جعله في الثمرة أي الحكم، وقد قسمه إلى أربعة فنون تكلم فيها عن حقيقة الحكم، وأقسام الأحكام، وأركانه، وفيما يظهر به الحكم.

والقطب الثاني خصصه للكلام عن أدلة الأحكام (الكتاب ــ السنة ــ الاجماع ــ دليل العقل والاستصحاب).

أما القطب الثالث، فقد تكلم فيه عن كيفية استثمار الأحكام من مثمرات الأصول، قسمه إلى ثلاثة فنون (المنظوم ــ وكيفية الاستدلال بالصيغة من حيث اللغة والوضع ــ وفيما يقتبس من الألفاظ من حيث الفحوى والاشارة ــ وفي كيفية استثمار الأحكام من الألفاظ) وهو عبارة عن مبحث لغوي.

أما القطب الرابع والأخير، فقد خصصه للكلام عن حكم المستثمر. وقد جعله في ثلاثة فنون (في الاجتهاد ــ وفي التقليد والاستفتاء وحكم العوام ــ وفي الترجيح).

تعليق :

نلاحظ أن الغزالي ــ بعد التعريف بأصول الفقه، ووضع مقدمة في

---

6) الغزالي : المستصفى 4/1 دار الحديث رقم 8408

المنطق ـــ بدأ مؤلفه بالكلام عن الثمرة، أي الحكم، وتناول في دراسته حقيقتها، وأقسامها (واجب ـــ محظور ـــ مباح ـــ مندوب ـــ مكروه)، وأركانها (الحاكم ـــ المحكوم عليه ـــ المحكوم فيه ـــ ونفس الحكم)، وفيما يظهر الحكم به (السبب وكيفية نسبة الحكم إليه).

وقد امتدت دراسته هذه من صفحة : 35 إلى صفحة : 64.

ولعلنا نتساءل عن السبب الذي جعل الغزالي يبدأ بالحكم عوض تأخيره كما هي العادة عند الأصوليين.

إذا ما عدنا إلى المستصفى، فإننا نجده يقول في بدايته : «اعلم أنك إذا فهمت أن نظر الأصولي في وجوه دلالة الأدلة السمعية على الأحكام الشرعية، لم يخف عليك أن المقصود معرفة كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة، فوجب النظر في الأحكام، ثم في الأدلة وأقسامها، ثم في كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة، ثم في صفات المقتبس...»[7].

فهل كان الترتيب المنطقي هو الدافع الوحيد الذي جعله يقدم الحكم ؟

1) إننا عندما نتفحص كلامه عن الحكم، يتبين لنا بأنه يواجه المعتزلة الذين يقولون بحسن الأفعال أو قبحها لذاتها، ووجوب شكر المنعم عقلا، الخ. ونراه يفند كلامهم بأدلة عقلية، وكأني به لا يريد طرق موضوع أدلة الأحكام حتى يكون هذا الموضوع قد استوفى حقه، وإلا فهناك من سيقول بأن الحكم قد يصدر من العقل وبه نستغني عن الشرع بقولهم : «العقل قبل ورود النقل».

2) أو لعله كان يريد أن ينطلق من النهاية (النتيجة، أو الثمرة أو الحكم) ليصل إلى البداية (الأصل الذي يحتكم إليه).

لكني أستبعد هذا التصور، لأنه لو كان يقصده، لتكلم بعد الحكم مباشرة عن المستثمر، ثم بعد ذلك، يتكلم عن المصادر التي يعتمد عليها، ثم ينتهي بدراسته إلى معالجة النصوص التي تبدو متعارضة، فيلجأ المستثمر إلى عملية الترجيح.

فإلى أي حد ينطبق هذا المخطط على كتاب «المستصفى من علم الأصول» ؟

إن الغزالي يذكر بعد الحكم، أدلة الأحكام : القرآن ـــ السنة ـــ الاجماع ـــ دليل العقل والاستصحاب، ويذكر بعدها مباشرة مباحث لغوية للدلالة

7) الغزالي : المستصفى 5/1

على أن اللغة تحتمل الحقيقة والمجاز، والعموم والخصوص، وما هو على الظاهر وما يحتمل التأويل.

ويمتد هذا المبحث من صفحة : 144 من الجزء الأول إلى صفحة : 168 من نفس الجزء (نهاية الجزء الأول)، ومن الصفحة الثانية من الجزء الثاني إلى صفحة : 53. يعني أن المبحث امتد إلى حدود : 77 صفحة، وهذا يعتبر حشوا، لأن المجال هو الكلام عن المصادر، أما عندما نريد الكلام عن مباحث لغوية، فيجب إما أن نصدر بها الكتاب، وهذا أيضا لا يجد ما يبرره، أو في نهاية الكتاب بعد الكلام عن الترجيح، لأن من أسباب الترجيح الإلمام بهذه المباحث اللغوية.

ثم يذكر بعد دليل العقل والاستصحاب، الأدلة الموهومة (شرع من قبلنا من الأنبياء، فيما لم يصرح شرعنا بنسخه — قول الصحابي — الاستحسان — الاستصلاح).

بعد هذا الفاصل، يأتي دور القياس، لينتقل بعد ذلك مباشرة إلى الاجتهاد، والتقليد، والاستفتاء، والترجيح.

هكذا، يتبين لنا بأن الغزالي قدم وأخر في مواطن كان لا يستحسن فيها ذلك. فالفاصل الذي وقع بين المصادر الأصلية، والقياس، وما تبقى، يجعل الدارس يقع في ارتباك، وقد يضطره ذلك إلى معاودة دراسة ما سبق حتى يربط السابق باللاحق.

إذن، فترتيب الأدلة كما ورد في المستصفى، جاء مضطربا، وإننا عندما نتأملها، نراها ترجع إلى ثلاث :

1) أدلة نقلية : القرآن — السنة — الاجماع.

2) أدلة عقلية : دليل العقل والاستصحاب — القياس.

3) أدلة موهومة : شرع من قبلنا — قول الصحابي — الاستحسان — الاستصلاح.

فلو اتبع الغزالي هذه الطريقة في تناول أنواع الأدلة، لكان أفضل، خصوصا وأنه يسير مع عقيدته الأشعرية التي تأخذ أولا بالنقل، يعضده العقل، وما دون ذلك لا يعتبر دليلا.

إدخاله المنطق في الأصول :

مقدمة الكتاب :

لقد جعل الغزالي مقدمة كتابه تتعلق بمباحث منطقية، ذلك أنه أراد أن يضع طريقة محددة يسير عليها المجتهد، وقوانين يحترمها، ولا يزيغ عنها حتى إنه اعتبر من لا علم له بالمنطق، لا ثقة له بعلومه، وقد صرح بذلك بقوله : «... وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول، ولا من مقدماته الخاصة به، بل هي مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها، فلا ثقة له بعلومه أصلا، فمن شاء أن لا يكتب هذه المقدمة، فليبدأ بالكتاب من القطب الأول، فإن ذلك هو أول أصول الفقه، وحاجة جميع العلوم النظرية إلى هذه المقدمة كحاجة أصول الفقه...»(8).

وتمتد هذه المقدمة من صفحة : 7 إلى صفحة : 35، وقد تكلم فيها عن الحد والبرهان، وهو بهذا يعتبر أول من أدخل المنطق في الكتب الأصولية.

الحد والبرهان :

لقد حصر مدارك العلوم النظرية في الحد والبرهان، والحد يحصل بإدراك الذوات المفردة، أي بالتصور، وإدراك نسبتها إلى بعضها البعض بالنفي أو الاثبات، أي بالتصديق.

وأما البرهان، فهو عبارة عن أقاويل ألفت تأليفا معينا وبشروط محددة، فلزم منها رأي مطلوب من قبل الناظر، أي أن البرهان عبارة عن مقدمتين، تنقسم كل مقدمة إلى معرفتين : «تنسب إحداهما إلى الأخرى، وكل مفرد فهو معنى ويدل عليه لا محالة بلفظ. فيجب ضرورة أن ننظر في المعاني المفردة وأقسامها ثم في الألفاظ المفردة ووجوه دلالتها. ثم إذا فهمنا اللفظ مفردا والمعنى مفردا ألفنا معنيين وجعلنا هما مقدمة، وننظر في حكم المقدمة وشروطها ثم نجمع مقدمتين ونصوغ منهما برهانا وننظر في كيفية الصياغة الصحيحة، وكل من أراد أن يعرف البرهان بغير هذا الطريق، فقد طمع في المحال...»(9).

ولا حاجة لنا إلى الاطناب في هذا الجانب، المهم بالنسبة لنا هو أن نعلم أن الغزالي قد أحس بضرورة إدخال المنطق في الأصول حتى لا يزيغ المجتهد، ففعل ذلك خصوصا وأنه يرى أن هذا المبحث لا يتعلق بالدين ولا غيره إثباتا أو نفيا، يقول :

8) الغزالي : المستصفى 1/7

9) الغزالي : المستصفى 1 /7

أما المنطقيات : فلا يتعلق شيء منها بالدين نفيا وإثباتا، بل هو النظر في طرق الأدلة والمقاييس وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها، وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبه...»[10].

طريقة معالجته لمادة الكتاب

من خلال تعاملي مع الكتاب، سأحاول أن أبرز الطريقة التي قدم بها الغزالي «المستصفى من علم الأصول».

التعريف بالمصطلحات :

أ ــ منهج الغزالي في تعريف المصطلحات الأصولية هو تعريفها بالحد، وهو أعلى التعريفات، وكمثال لذلك، ما جاء في تعريف الكتاب ــ القرآن ــ إذ يقول : «النظر الثاني في حده : وحد الكتاب ما نقل إلينا بين دفتي المصحف على الأحرف السبعة المشهورة نقلا متواترا»[11].

ب ــ أما إذا كان المحدود ذا أقسام متعددة، لجأ إلى طريقة التقسيم، حيث تتباين أفراده، وتتعدد أقسامه، فيصعب التعريف بحد يجمع تلك المتباينات، وهو أسلوب علمي معروف لدى علماء المنطق والأصول، مثال ذلك، ما قال في القياس : «وحده أنه حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنهما، ثم إن كان الجامع موجبا للإجتماع على الحكم كان قياسا صحيحا، وإلا كان فاسدا ...» [12].

ج ــ وإما أن يكون الحد فيه خلاف بين العلماء، فيورد ذلك، ويعقب عليه برأيه، مثل ما فعل في حد البيان، إذ قال : «اعلم أن البيان عبارة عن أمر يتعلق بالتعريف والإعلام. وإنما يحصل الاعلام بدليل، والدليل محصل للعلم. فههنا ثلاثة أمور إعلام، ودليل به الاعلام، وعلم يحصل من الدليل، فمن الناس من جعله عبارة عما به تحصل المعرفة فيما يحتاج إلى المعرفة، أعني الأمور التي ليست ضرورية، وهو الدليل، فقال في حده : إنه الدليل الموصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بما هو دليل عليه، وهو اختيار القاضي. ومنهم من جعله عبارة عن نفس العلم وهو تبيين الشيء،

10) الغزالي : المنقذ من الضلال ص : 49

11) الغزالي : المستصفى 65/1

12) الغزالي : المستصفى 54/2

فكأن البيان عنده والتبيين واحد. ولا حجر في إطلاق اسم البيان على كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة، إلا أن الأقرب إلى اللغة وإلى المتداول بين أهل العلم، ما ذكره القاضي... وعلى هذا، فبيان الشيء قد يكون بعبارات وضعت بالاصطلاح، فهي بيان في حق من تقدمت معرفته بوجه المعاوضة، وقد يكون بالفعل والاشارة والرمز إذ الكل دليل ومبين، ولكن صار في عرف المتكلمين مخصوصا بالدلالة بالقول، فيقال له بيان حسن، أي كلام حسن رشيق الدلالة على المقاصد...»[13].

عرضه للمسائل :

بعد التعريف، يقسم الغزالي الموضوع إلى مسائل أصولية، تختص كل مسألة منها بجانب معين، ويتبع في ذلك الطريقة التالية :

أ ـــ **الأولى** : أن يعرض الواحدة منها في أسلوب تقريري، ويقدم وجهة نظره، والرأي الذي يأخذ به، ثم يذكر رأي المخالفين وأدلتهم التي يعتمدون عليها. مثال على ذلك، ما قاله في القياس على حكم شرعي مبني على علة : «كل حكم شرعي أمكن تعليله، فالقياس جار فيه. وحكم الشرع نوعان : أحدهما : نفس الحكم، والثاني : نصب أسباب الحكم، فلله تعالى في إيجاب الرجم والقطع على الزاني والسارق حكمان : أحدهما : إيجاب الرجم، والآخر نصب الزنا سببا لوجوب الرجم، فيقال : وجب الرجم في الزنا لعلة كذا، وتلك العلة موجودة في اللواط، فنجعله سببا وإن كان لا يسمى زنا. وأنكر أبو زيد الدبوسي هذا النوع من التعليل، وقال : الحكم يتبع السبب دون حكمة السبب، وإنما الحكمة ثمرة وليست بعلة، فلا يجوز أن يقال : جعل القتل سببا للقصاص للزجر وإن لم يتحقق القتل، وهذا فاسد، والبرهان قاطع على أن هذا الحكم شرعي، أعني نصب الأسباب لايجاب الأحكام، فيمكن أن تعقل علته، ويمكن أن يتعدى إلى سبب آخر، فإن اعترفوا بإمكان معرفة العلة وإمكان تعديته ثم توقفوا عند التعدية، كانوا متحكمين بالفرق بين حكم وحكم...»[14].

ونلاحظ بأن الغزالي لا يكتفي بذكر رأيه في بداية الكلام، بل يعقب على أقوال مخالفيه أيضا.

ب ـــ **الثانية** : أن يبين الخلاف في المسألة، ثم بعد ذلك يفصل فيها، ويوضح رأيه مستدلا له، ناقضا آراء مخالفيه، كما فعل عندما تناول حكم الأفعال قبل ورود

13) الغزالي : المستصفى 153/1 ــ 154
14) الغزالي : المستصفى 91/2

الشرع، حيث يقول : «ذهب جماعة من المعتزلة إلى أن الأفعال قبل ورود الشرع على الإباحة، وقال بعضهم : على الحظر، وقال بعضهم : على الوقف، ولعلهم أرادوا بذلك فيما لا يقضي العقل فيه بتحسين ولا تقبيح ضرورة أو نظرا ــ كما فصلناه من مذهبهم ــ وهذه المذاهب كلها باطلة. أما إبطال مذهب الاباحة، فهو أنا نقول : المباح يستدعي مبيحا، كما يستدعي العلم والذكر ذاكرا وعالما. والمبيح هو الله تعالى إذ خير بين الفعل والترك بخطابه، فإذا لم يكن خطاب، لم يكن تخيير، فلم تكن إباحة، وإن عنوا بكونه مباحا أنه لا حرج في فعله ولا تركه، فقد أصابوا في المعنى، وأخطأوا في اللفظ، فإن فعل البهيمة والصبي والمجنون لا يوصف بكونه مباحا، وإن لم يكن في فعلهم وتركهم حرج...»(15).

وعندما يتكلم عن اعتبار حجية قول الصحابي، يقول : «(الأصل الثاني من الأصول الموهومة : قول الصحابي) وقد ذهب قوم إلى أن مذهب الصحابي حجة مطلقا، وقوم إلى أنه حجة إن خالف القياس، وقوم إلى أن الحجة في قول أبي بكر وعمر خاصة لقوله ﷺ : اقتدوا باللذين من بعدي، وقوم إلى أن الحجة في قول الخلفاء الراشدين إذا اتفقوا، والكل باطل عندنا، فإن من يجوز عليه الغلط والسهو، ولم تثبت عصمته عنه فلا حجة في قوله، فكيف يحتج بقولهم مع جواز الخطإ، وكيف تدعي عصمتهم من غير حجة متواترة، وكيف يتصور عصمة قوم يجوز عليهم الاختلاف، وكيف يختلف المعصومان، كيف وقد اتفقت الصحابة على جواز مخالفة الصحابة، فلم ينكر أبو بكر وعمر وعلي من خالفهما بالاجتهاد، بل أوجبوا في مسائل الاجتهاد على كل مجتهد اجتهاد نفسه، فانتفاء الدليل على العصمة ووقوع الاختلاف بينهم وتصريحهم بجواز مخالفتهم فيه ثلاثة أدلة قاطعة، وللمخالف خمس شبه...»(16).

هكذا، يتبين لنا أن الغزالي يورد أقوال العلماء والمتكلمين في المسألة الواحدة، ثم يوضح قولهم، ويعقب على ذلك بالاعتراضات الموجهة إلى بعضهم، لينكر في الأخير اتجاه هذا أو ذاك، أو يرجح، أو يبدي رأيا يستقل به في الموضوع، وعرضه عرض منطقي معقلن، لا ينتقل من مسألة إلى أخرى حتى يقتلها درسا، كما يتبين لنا في النص الأخير.

---

15) الغزالي : المستصفى 40/1 ــ 41

16) الغزالي : نفس المرجع 20/1 مكتبة دار الحديث رقم 8408

تحرير النزاع :

لقد اشتهر الغزالي بتحرير النزاع وتقريب وجهات نظر المختلفين، ولعل هذا ما أعطى كتابه طابعا خاصا، بخلاف من سبقه من الأصوليين.

وهو في هذا، يوضح الخلاف في المسألة الذي يرجع إلى اللفظ والذي يرجع إلى المعنى.

أ ــ **الخلاف الذي يرجع إلى اللفظ** : ويمكن فيه تقريب وجهات النظر، وسأورد هنا مثالا يوضح ذلك :

قال في مسألة نفي القياس : «... والجواب أن نفاة القياس ثلاث فرق، وهذا لا يستقيم من فريقين، وإنما يستقيم من الفريق الثالث، إذ منهم من قال : التنصيص على العلة كذكر اللفظ العام، فإنه لا فرق بين قوله : حرمت الخمر لشدتها، وبين قوله : حرمت كل مشتد، في أن كل واحد يوجب تحريم النبيذ، لكن بطريق اللفظ لا بطريق القياس، بل فائدة قوله : لشدتها، إقامة الشدة مقام الاسم العام، فقد أقر هذا القائل بالإلحاق، وإنما أنكر تسميته قياسا...»[17].

ب ــ **الخلاف الذي يرجع إلى المعنى** : ولا يمكن فيه تقريب وجهات النظر.

وكمثال على ذلك، أورد ما جاء في مسألة النسخ، إذ قال : «يجوز عندنا نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال، خلافا للمعتزلة... لأن النسخ عندنا رفع للأمر، أي لحكم الأمر ومدلوله، وليس بيانا لخروج المنسوخ عن لفظ الأمر بخلاف التخصيص، فلو قال : صلوا أبدا، فيجوز أن ينسخ بعد سنة وجوب الصلاة في المستقبل، لا بمعنى أنه لم يقصد باللفظ الأول الدلالة على جميع الأزمان، ولكن بمعنى قطع حكم اللفظ بعد دوامه، إذا كان دوامه مشروطا بعدم النسخ، فكل أمر مضمن بشرط أن لا ينسخ... وإذا كان كذلك، عقل نسخ الحج قبل عرفة، ونسخ الذبح قبل فعله، لأن الأمر قبل التمكن حاصل، وإن كان أمرا بشرط التمكن لأن الأمر بالشرط ثابت، ولذلك يعلم المأمور كونه مأموراً قبل التمكن من الامتثال، ولما لم تفهم المعتزلة هذا، أنكروا ثبوت الأمر بشرط»[18].

---

17) الغزالي : المستصفى 68/2

18) الغزالي : المستصفى 72/1 ــ 73

المناقشة والترجيح والنقض :

أ ــ مناقشاته : نلاحظ الغزالي في كل كتابه يقوم بمناقشة الآراء التي قدمت في الموضوع، فتارة يميل إلى رأي معين، وتارة يرفض ما ورد في ذلك ويبدي رأيه الخاص به، وهذا ما سيظهر لنا خصوصا عندما سنتكلم عن شخصيته.

وفيما يلي أورد نصا يظهر فيه الغزالي مجادلا، وإن كان ذلك يتجلى في كل الكتاب كما سبق أن قلت : فنراه في موضوع الاجتهاد يقول : «(مسألة) ذهب عبد الله بن الحسن العنبري إلى أن كل مجتهد مصيب في العقليات كما في الفروع، فنقول له إن أردت أنهم لم يؤمروا إلا بما هم عليه، وهو منتهى مقدورهم في الطلب، فهذا غير محال عقلا، ولكنه باطل إجماعاً وشرعا... وإن عنيت به أن ما اعتقده فهو على ما اعتقده، فنقول كيف يكون قدم العالم وحدوثه حقا وإثبات الصانع ونفيه حقا وتصديق الرسول وتكذيبه حقا وليست هذه الأوصاف وضعية كالأحكام الشرعية إذ يجوز أن يكون الشيء حراما على زيد وحلالا لعمرو إذا وضع كذلك، أما الأمور الذاتية فلا تتبع الاعتقاد، بل الاعتقاد يتبعها، فهذا المذهب شر من مذهب الجاحظ، فإنه أقر بأن المصيب واحد، ولكن جعل المخطىء معذورا، بل هو شر من مذهب السوفسطائية، لأنهم نفوا حقائق الأشياء، وهذا قد أثبت الحقائق ثم جعلها تابعة للاعتقادات، فهذا أيضا لو ورد به الشرع لكان محالا بخلاف مذهب الجاحظ، وقد استبنع إخوانه من المعتزلة هذا المذهب فأنكروه وأولوه وقالوا : أراد به اختلاف المسلمين في المسائل الكلامية التي لا يلزم فيها تكفير كمسألة الرؤية وخلق الأعمال وخلق القرآن وإرادة الكائنات، لأن الآيات والأخبار فيها متشابهة وأدلة الشرع فيها متعارضة...»[19].

ب ــ ترجيحاته : لا يقف الغزالي من المواضيع مواقف سلبية فكثيرا ما تبرز شخصيته لتتدخل في المسائل للبت فيها مرجحا ما يراه صوابا بمجموعة من القرائن والأدلة سواء كانت عقلية أو نقلية، وكمثال على ذلك ما جاء في مسألة التعبد بالقياس والاجتهاد في زمان الرسول ﷺ، إذ قال : «اختلفوا في مسألة التعبد بالقياس والاجتهاد في زمان الرسول عليه السلام، فمنعه قوم، وأجازه قوم، وقال قوم : يجوز للقضاة والولاة في غيبته لا في حضور النبي ﷺ. والذين جوزوا، منهم من قال : يجوز بالاذن، ومنهم من قال : يكفي سكوت رسول الله ﷺ. ثم اختلف المجوزون

19) الغزالي : المستصفى 359/2 ــ 360 ــ مكتبة دار الحديث رقم 8409

في وقوعه، والمختار أن ذلك جائز في حضرته وغيبته وأن يدل عليه بالإذن أو السكوت لأنه ليس في التعبد به استحالة في ذاته ولا يفضي إلى محال ولا إلى مفسدة، وإن أوجبنا الصلاح، فيجوز أن يعلم الله لطفا يقتضي ارتباط صلاح العباد بتعبدهم بالاجتهاد لعلمه بأنه لو نص لهم على قاطع لبغوا وعصوا»[20].

ج ــ **نقضه لآراء مخالفيه** : وهو في جداله لمخالفيه يعتمد على المنطق السليم، ويورد شبههم ويفندها واحدة تلو الأخرى ولا يدعك حتى يجعلك تسلم بما يقول، ففيما ورد في كلامه عن نفاة القياس : «... الفريق الثاني من القاشانية والنهروانية، فإنهم أجازوا القياس بالعلة المنصوصة دون المستنبطة، فقالوا : إذا كشف النص أو دليل آخر عن الأصل، كانت العلة جامعة للحكم في جميع مجاريها، وما فارقهم الفريق الأول إلا في التسمية، حيث لم يسموا هذا الفن قياسا، والفريقان مقران بأن هذا في العتق والوكالة لا يجري، فلا يصح منهما الاستشهاد مع الاقرار بالفرق...»[21].

وقال في لفظ الشارع : «إذا أمكن حمل لفظ الشارع على ما يفيد معنيين، وحمله على ما يفيد معنى واحدا وهو مردد بينهما، فهو مجمل. وقال بعض الأصوليين : يترجح حمله على ما يفيد معنيين كما لو دار بين ما يفيد وما لا يفيد يتعين حمله على المفيد، لأن المعنى الثاني مما قصر اللفظ عن إفادته إذا حمل على الوجه الآخر، فحمله على الوجه المفيد بالاضافة إليه أولى، وهذا فاسد، لأن حمله على غير المفيد يجعل الكلام عبثا ولغوا يجل عنه منصب رسول الله ﷺ، أما المفيد لمعنى واحد، فليس بلغو. وكلماته التي أفادت معنى واحدا، لعلها أغلب وأكثر مما يفيد معنيين، فلا معنى لهذا الترجيح»[22].

طريقته في الحجاج :

يتبع الغزالي في كتابه طريقة الفنقلة، وهي طريقة حوارية حيوية، تجعل الذهن متيقظا، إذ يطلع على الرأي المخالف لرأي الغزالي. ولولا أن المؤلف متمكن من علمه لما تجرأ على ذلك. وهذه الظاهرة منتشرة في كل «المستصفى».

وفيما يلي أورد مثالا على ذلك :

20) الغزالي : نفس المرجع 103/2 ــ 104
21) الغزالي : المستصفى 68/2
22) الغزالي : نفس المرجع 152/1

قال الغزالي : «... (فإن قيل) : أليس قوله : لا تفعل، أفاد التحريم ؟ فقوله : افعل ينبغي أن يفيد الايجاب، (قلنا) : هذا قد نقل عن الشافعي، والمختار أن قوله : لا تفعل، متردد بين التنزيه والتحريم، كقوله : افعل، ولو صح ذلك في النهي، لما جاز قياس الأمر عليه، فإن اللغة تثبت نقلا لا قياسا... »[23].

وقد سبق أن بينت أنه قد يبدأ بعرض آراء الآخرين ثم يناقشهم كما فعل مع عبد الله بن الحسن العنبري في مسألة الاجتهاد[24].

وقد يبدأ بتقديم رأيه، وبعده رأي مخالفيه، ثم يعقب عليهم مفندا ما ذهبوا إليه، كما سنرى في مسألة انعقاد الاجماع مع مخالفة الأقل، إذ يقول : «(مسألة) الاجماع من الأكثر ليس بحجة مع مخالفة الأقل، وقال قوم : إن بلغ عدد التواتر اندفع الاجماع، وإن نقص فلا يندفع، والمعتمد عندنا أن العصمة إنما تثبت للأمة بكليتها، وليس هذا اجماع الجميع، بل هو مختلف فيه، وقد قال تعالى : ﴿وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله﴾، فإن قيل : قد تطلق الأمة ويراد بها الأكثر، كما يقال : بنو تميم يحمون الجار ويكرمون الضيف ويراد الأكثر، قلنا : من يقول بصيغة العموم يحمل ذلك على الجميع ولا يجوز التخصيص بالتحكم بل بدليل وضرورة ولا ضرورة ههنا، ومن لا يقول به، فيجوز أن يريد به الأقل وعند ذلك لا يتميز البعض المراد عما ليس بمراد...»[25].

وهو في كل هذا وذاك، يستشهد بكتاب الله وسنة رسوله عليه السلام، فقد قال في مسألة عدم انعقاد الاجماع مع مخالفة الأقل : «... ولا بد من إجماع الجميع ليعلم أن البعض المراد داخل فيه، كيف وقد وردت أخبار تدل على قلة أهل الحق حيث قال ﷺ : «وهم يومئذ الأقلون»، وقال ﷺ : «سيعود الدين غريبا كما بدأ غريبا»، وقال تعالى : ﴿أكثرهم لا يعقلون﴾، وقال تعالى : ﴿وقليل من عبادي الشكور﴾...»[26].

وهناك جانب آخر له أهميته في الحجاج، ذلك أن الغزالي لا يتوانى عن شن هجومه على من يسيء فهم النصوص، فيوضح ما غاب عن ذهنهم، وقد ورد هذا في

23) الغزالي : المستصفى 167/1
24) الغزالي : نفس المرجع 359/2 ـــ 360 مكتبة دار الحديث رقم 8409
25) الغزالي : نفس المرجع 186/1 مكتبة دار الحديث رقم 8408
26) الغزالي : المستصفى 186/1 مكتبة دار الحديث رقم 8408

كثير من مواضع الكتاب على شكل شبه يرد عليها، قال في «قول الصحابي» وهو يرد شبه الذين يقولون بحجيته : «... الشبهة الأولى قولهم : وإن لم تثبت عصمتهم، فإذا تعبدنا باتباعهم لزم الاتباع، كما أن الراوي الواحد لم نثبت عصمته، لكن لزم اتباعه للتعبد به، وقد قال ﷺ : «أصحابي كالنجوم، بأيهم اقتديتم اهتديتم»، والجواب أن هذا خطاب مع عوام أهل عصره ﷺ بتعريف درجة الفتوى لأصحابه حتى يلزم اتباعهم، وهو تخيير لهم في الاقتداء بمن شاؤوا منهم، بدليل أن الصحابي غير داخل فيه إذ له أن يخالف صحابيا آخر، فكما خرج الصحابة بدليل، فكذلك خرج العلماء بدليل، وكيف وهذا لا يدل على وجوب الاتباع، بل على الاهتداء إذا اتبع، فلعله يدل على مذهب من يجوز للعالم تقليد العالم أو من يخير العامي في تقليد الأئمة من غير تعيين الأفضل...»[27].

أسلوب الغزالي :

من الجدير بالذكر، أن أسلوب الكاتب يبرز لنا ملامح شخصيته، وتكوينه الفكري، ذلك لأنه وسيلة، ومفروض في الوسيلة أن تكون معبرة، والتعبير قد يصل إلى أعماق نفسية الانسان. وهذا ما سأحاول سبره هنا.

الإخبار :

ويظهر الأسلوب الاخباري عندما يبدأ الغزالي بعرض آراء غيره كما سنلاحظ في النصوص التالية :

1) «ذهب عبد الله بن الحسن العنبري إلى أن كل مجتهد مصيب في العقليات كما في الفروع...»[28].

2) «ذهب بشر المريسي إلى أن الاثم غير محطوط عن المجتهدين في الفروع...»[29].

3) «(الأصل الثاني من الأصول الموهومة) وقد ذهب قوم إلى أن مذهب الصحابي حجة مطلقا...»[30].

وهو في إخباره، يميل إلى الايجاز، إذ يكتفي بأقصر العبارة وأدلها.

---

27) الغزالي : نفس المرجع 206/1 مكتبة دار الحديث رقم 8408
28) الغزالي : المستصفى 359/2. مكتبة دار الحديث رقم 8409
29) الغزالي : نفس المرجع 361/2. مكتبة دار الحديث رقم 8409
30) الغزالي : نفس المرجع 260/1. مكتبة دار الحديث رقم 8408

التقرير :

ويستعمل الأسلوب التقريري عندما يبدأ بتقديم رأيه في الموضوع، ويتبين ذلك فيما يلي :

1) «إذا أفتى بعض الصحابة بفتوى وسكت الآخرون لم ينعقد الاجماع، ولا ينسب إلى ساكت قول...»[31].

2) «الاجماع لا يثبت بخبر الواحد خلافا لبعض الفقهاء...»[32].

وهو في تقريره كثيرا ما يميل إلى التوضيح والبيان، وذلك لترسيخ رأيه، وليزيح أي غموض من ذهن السامع أو القاريء.

وهذا الأسلوب يشعرنا بأستاذيته، وكأننا طلبة نصغي إليه وهو يلقي إلينا بالحقائق. وغير بعيد أن يكون ذلك ناتجا عن تأثره بالسنين التي قضاها في التعليم، ولا ننسى أن الكتاب قد ألفه بعد أن عاد إلى التدريس.

البيـــان :

البيان عند الغزالي مرتبط بالاستدلال كما سيتبين فيما بعد، فإن طبيعة الجدل تفرض ذلك، فلا يدع فكرته تمر حتى يلم بها من جميع جوانبها مبينا الأسباب التي دعته إلى اعتناقها كما في مسألة امتناع الاجماع بخبر الواحد، إذ نجده يقول : «(مسألة) الاجماع لا يثبت بخبر الواحد خلافا لبعض الفقهاء، والسر فيه أن الاجماع دليل قاطع يحكم به على الكتاب والسنة المتواترة، وخبر الواحد لا يقطع به، فكيف يثبت به قاطع... »[33].

التفريـــع :

لعل ما يمتاز به الغزالي هو الاستقصاء في البحث، وهذا أدى به إلى تفريع الموضوع إلى مسائل[34]، والمسائل إلى فروع[35]، ثم إيراد الشبه المتعلقة بالفرع الواحد.

---

31) الغزالي : نفس المرجع 191/1. مكتبة دار الحديث رقم 8408

32) الغزالي : نفس المرجع 215/1. مكتبة دار الحديث رقم 8408

33) الغزالي : المستصفى 215/1 مكتبة دار الحديث رقم 8408

34) يقسم الغزالي موضوعه إلى مسائل، ويصدرها بقوله (مسألة).

35) المقصود بالفروع، أن الغزالي يقسم المسألة ويشعبها إلى جزئياتها.

الإستــدلال :

إن طبيعة المناظرة تحتم على المناظر الاعتماد على الأدلة العقلية أو النقلية أو هما معا حتى يؤخذ رأيه بعين الاعتبار، ولا يرمى به في سلة المهملات، وبهذا الصدد أورد ما قاله في انعقاد الاجماع بمخالفة الواحد : «(مسألة) إذا خالف واحد من الأمة أو اثنان لم ينعقد الاجماع دونه، فلو مات لم تصر المسألة إجماعا خلافا لبعضهم، ودليلنا أن المحرم مخالفة الأمة كافة، ومن ذهب إلى مذهب الميت بعد عصره، لا يمكن أن يقال مذهبه خلاف كافة الأمة لأن الميت من الأمة لا ينقطع مذهبه بموته، ولذلك يقال : فلان وافق الشافعي أو خالفه، وذلك بعد موت الشافعي، فمذهب الميت لا يصير مهجورا بموته، ولو صار مهجورا لصار مذهب الجميع كالمنعدم عند موتهم حتى يجوز لمن بعدهم أن يخالفهم...»[36].

الحــوار الحــر :

يمتاز الغزالي في مستصفاه بالبحث عن الأسئلة التي يمكن أن يطرحها الطالب أو غيره حتى ولو كانت متشعبة ثم يجيب عليها جوابا شافيا، إذ يذكر في المسألة أقوال العلماء، ثم يرجح أو ينقض ليضيف رأيا من عنده ارتآه، وكل ذلك يأتي على شكل حوار كما سيبدو لنا في النص التالي المتعلق بإمكان دخول العوام في الاجماع : «... فإن قيل في واقعة أجمع عليها الخواص من أهل العصر، فهل ينعقد الاجماع دونه ؟ وإن كان ينعقد فكيف خرج العامي من الأمة ؟ وإن لم ينعقد، فكيف يعتد بقول العامي ؟ قلنا : قد اختلف الناس فيه، فقال قوم : لا ينعقد، لأنه من الأمة، فلا بد من تسليمه بالجملة أو بالتفصيل، وقال آخرون، وهو الأصح، إنه ينعقد بدليلين...»[37].

الســؤال الانكــاري :

وهذا الجانب يتعلق بالحوار والاستدلال، لأنه يرد فيهما ويستعمل للإفحام، ويرد كثيرا في المستصفى. وهنا يحس المرء وكأن الخطاب موجه إليه، ولا يسعه إلا التسليم، ذلك أن من طبيعة السؤال الإنكاري اللجوء إلى البساطة في التعبير والابتعاد عن التعقيد معنى وشكلا، وإلى قرب المأخذ بالاعتماد على المحسوس أو الملموس، ونستطيع أن نلمس هذا عندما كان بصدد الرد على من يقول بحجية قول الصحابي، إذ قال :

36) الغزالي : المستصفى 202/1 مكتبة دار الحديث رقم 8408

37) الغزالي : نفس المرجع 181/1 مكتبة دار الحديث رقم 8408

«... فكيف يحتج بقولهم مع جواز الخطأ ؟ وكيف تدعي عصمتهم من غير حجة متواترة ؟ وكيف يتصور عصمة قوم يجوز عليهم الاختلاف ؟ وكيف يختلف المعصومان ؟ كيف وقد اتفقت الصحابة على جواز مخالفة الصحابة ؟ ...» [38].

كلمات يستعملها الغزالي في المستصفى :

حاولت أن أقوم بجرد بعض الكلمات التي يستعملها الغزالي لعلها تضيف شيئا إلى معلوماتنا عن شخصية الغزالي : والبحث المتأني يمكن أن يطلعنا على كثير من الأشياء.

1) الذي نقطع به ـــ المعتمد عندنا ـــ والمختار عندنا.

في الكلمات نلمس بأنه يشير إلى مذهبه الشافعي، فالرأي الذي يقطع به، أو معتمد أو مختار لا يجسد رأيا يستقل به وإنما هو رأي الشافعية.

2) والصواب ـــ وهو الأقوى ـــ والصحيح.

والصواب الذي يشير إليه، ليس دائما في جانب الشافعية، فقد يكون رأيا ارتآه، أو أخذه من مذهب آخر.

3) خلافا لبعضهم.

والخلاف هنا لا يقابل البطلان، ولا يكون الغزالي بصدد الجزم في الموضوع، ولكنه مع ذلك يريد أن تكون كفته راجحة بذكر ما يعضد قوله.

4) نخطيء المخالف فيه ـــ هذا باطل ـــ فبطلان قوله ـــ والكل باطل ـــ لكنه باطل ـــ وبهذا يبطل قول...

وهنا نلمس نتيجة الجدال الذي خلقه الكاتب، ومعها تبدو نفسيته ترتقي إلى نقطة الأنا، حيث يستشعر الانسان بمكانته وقد بدأت تعلو، بل وتسمو، ولا أعتقد بأن هذه النفسية كانت بعيدة عن الموضوع، بل على العكس من ذلك، كانت تتفاعل معه إلى أن تضطرب أعماقه، فيقول : هذا شر[39].

استقلال شخصية الغزالي :

الجدير بالذكر أن شخصية الغزالي مرت بتحول فكري منذ ريعان شبابه إلى آخر

38) الغزالي : المستصفى 260/1 مكتبة دار الحديث رقم 8408
39) الغزالي : نفس المرجع 359/2 ـــ 360 مكتبة دار الحديث رقم 8409

يوم في حياته، وهذا إنما يدل على أنه ليس بذلك الانسان الذي يرضى بأن يقبع في ركن ما، فلا يتقدم خطوة إلى الأمام.

وفي الجانب الأصولي، نستطيع أن نلمس هذا التطور، فنجد أن شخصيته في «المستصفى» هي غيرها في «المنخول».

فقد كان في المنخول مقتفيا آثار أستاذه الجويني، إذ يكتفي بإيراد أقواله، أو بالأصح، يقف عند حدود قوله[40]. فشخصيته إذن، لم تكن متكاملة، بل ما تزال محتاجة إلى الأخذ وهضم المعارف الأصولية، لذلك، سوف لن أعتمد على هذا الكتاب لبيان الجانب الفكري الأصولي لدى مفكرنا.

فعلي إذن، أن ألتمس في المستصفى ما يبرز لنا استقلال شخصيته.

فبالنسبة لطريقة التأليف، نجده قد انفرد عن غيره من الأصوليين بإدخاله المنطق في علم الأصول، ويعتبر الرائد الأول في هذا المجال.

أما بالنسبة للجانب الفكري، فيبقى علي أن أبحث عما إذا كان إنسانا حرا في تفكيره ينقاد للحقيقة أنى وجدها أم أنه ينقاد للرجال وينبهر بهم ؟

سأسلط فيما يلي، الأضواء على موقفه من رأي بعض الشخصيات في مسألة معينة ليتضح لنا إذا ما كان مستقلا بفكره أم تابعا لغيره.

مخالفته للباقلاني :

1)خالفه في كون القرآن لا يشتمل على ألفاظ غير عربية، إذ قال : «قال القاضي رحمه الله : القرآن عربي كله لا عجمية فيه... وقد تكلف القاضي إلحاق هذه الكلمات (التي قيل إنها أعجمية) بالعربية وبين أوزانها، وقال : كل كلمة في القرآن استعملها أهل لغة أخرى، فيكون أصلها عربيا، وإنما غيرها غيرهم تغييرا ما كما غير العبرانيون، فقالوا للإله : لاهوت، وللناس : ناسوت، وأنكر أن يكون في القرآن لفظ غير عجمي... وهذا غير مرضي عندنا...»[41].

2) كما خالف الباقلاني عندما صرح هذا الأخير بعدم وجوب ذكر سبب الجرح والتعديل، فقال : «قال الشافعي : يجب ذكر سبب الجرح دون التعديل... وقال

40) الغزالي : المنخول ص : 504
41) الغزالي : المستصفى 68/1

قوم : لابد من السبب فيهما جميعا أخذا بمجامع كلام الفريقين، وقال القاضي : لا يجب ذكر السبب فيهما جميعا... والصحيح عندنا أن هذا يختلف باختلاف حال المزكي، فمن حصلت الثقة ببصيرته وضبطه يكتفى بإطلاقه، ومن عرفت عدالته في نفسه ولم تعرف بصيرته بشروط العدالة، فقد نراجعه إذا فقدنا عالما بصيرا به، وعند ذلك نستفصله»[42].

3) كما خالفه في مسألة العموم، إذا قال : «الاسم المشترك بين مسميين لا يمكن دعوى العموم فيه عندنا خلافا للقاضي والشافعي، لأن المشترك لم يوضع للجمع، مثاله : القرء للطهر والحيض، والجارية للسفينة والأمة... والعرب ما وضعت هذه الألفاظ وضعا يستعمل في مسمياتها إلا على سبيل البدل، أما على سبيل الجمع فلا»[43].

وهناك مسائل أخرى خالف الغزالي فيها أبا بكر الباقلاني، ولكنني أكتفي بما ذكرت.

مخالفته للشافعي :

1) لقد خالف الغزالي شيخ مذهبه في تسمية الظاهر نصا، فقال : «النص اسم مشترك، يطلق في تعاريف العلماء على ثلاثة أوجه :

الأول : ما أطلقه الشافعي رحمه الله، فإنه سمى الظاهر نصا، وهو منطبق على اللغة، ولا مانع منه في الشرع...

والثاني : وهو الأشهر، ما لا يتطرق إليه احتمال أصلا لا على قرب ولا على بعد...

الثالث : التعبير بالنص عما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل، أما الاحتمال الذي لا يعضده دليل، فلا يخرج اللفظ عن كونه نصا... ولا حجر في إطلاق النص على هذه المعاني الثلاثة، لكن الاطلاق الثاني أوجه وأشهر»[44].

2)يقول الشافعي بالعموم في حكم يكون نتيجة واقعة تحدث لشخص، فيقضي فيها رسول الله ﷺ، بينما يقول الغزالي : «لا يمكن دعوى العموم في واقعة لشخص معين قضى فيها النبي عليه السلام بحكم وذكر حكمه أيضا إذا أمكن اختصاص

---

42) الغزالي : نفس المرجع 103/1 ــ 104
43) الغزالي : نفس المرجع 24/2
44) الغزالي : المستصفى 157/1

العلة بصاحب الواقعة...»[45]، ومثل لذلك بأمر النبي ﷺ أصحابه بدفن قتلى أحد بكلومهم لأنه سيحشرون وأودجاهم تشخر دما، وقد عمم الشافعي هذا الحكم نظرا للعلة وأن ذلك كان بسبب الجهاد والإحرام.

مخالفته لأبي حنيفة وأصحابه :

1) خالفه الغزالي في القول بأن النهي عن التصرفات يدل على صحتها، إذ قال : «الذين اتفقوا على أن النهي عن التصرفات لا يدل على فسادها، اختلفوا في أنه هل يدل على صحتها. فنقل أبو زيد عن محمد بن الحسن وأبي حنيفة أنه يدل على الصحة، وأنه يستدل بالنهي عن صوم يوم النحر على انعقاده، فإنه لو استحال انعقاده لما نهى عنه، فإن المحال لا ينهى عنه كما لا يؤمر به... وهذا فاسد...»[46].

2) وخالف أهل الرأي إذ لم يقبلوا خبر الواحد فيما تعم به البلوى، إذ يقول : «خبر الواحد فيما تعم به البلوى مقبول خلافا للكرخي وبعض أصحاب الرأي، لأن كل ما نقله العدل وصدقه فيه ممكن، وجب تصديقه»[47].

مخالفته لمالك :

وقد خالفه في مجموعة من القضايا، مثل الاستحسان والاستصلاح، فقد سماها الغزالي بالأصول الموهومة.

كما خالفه أيضا في القول بإجماع أهل المدينة. قال في المستصفى : «قال مالك : الحجة في إجماع أهل المدينة فقط، وقال قوم : المعتبر إجماع أهل الحرمين مكة والمدينة والمصرين : الكوفة والبصرة. وما أراد المحصلون بهذا إلا أن هذه البقاع قد جمعت في زمن الصحابة أهل الحل والعقد. فإن أراد مالك أن المدينة هي الجامعة لهم، فمسلم له ذلك لو جمعت، وعند ذلك، لا يكون للمكان فيه تأثير، وليس ذلك بمسلم، بل لم تجمع المدينة جميع العلماء لا قبل الهجرة ولا بعدها، بل ما زالوا متفرقين في الأسفار والغزوات والأمصار، فلا وجه لكلام مالك إلا أن يقول : عمل أهل المدينة حجة لأنهم الأكثرون، والعبرة بقول الأكثرين ــ وقد أفسدناه ــ أو يقول : يدل اتفاقهم في قول أو عمل أنهم استندوا إلى سماع قاطع؛ فإن الوحي الناسخ نزل فيهم، فلا تشذ عنهم مدارك الشريعة، وهذا تحكم، إذ لا يستحيل أن يسمع غيرهم حديثا من

45) الغزالي : نفس المرجع 23/2

46) الغزالي : نفس المرجع 10/2

47) الغزالي : المستصفى 109/1

رسول الله ﷺ : في سفر أو في المدينة، لكن يخرج منها قبل نقله، فالحجة في الاجماع ولا إجماع [48].

مخالفته للجمهور :

وقد خالفهم في قولهم إن النهي عن التصرفات يقتضي فسادها، إذ يقول : «اختلفوا في أن النهي عن البيع والنكاح والتصرفات المفيدة للأحكام هل يقتضي فسادها ؟ فذهب الجماهير إلى أنه يقتضي فسادها، وذهب قوم إلى أنه إن كان نهيا عنه لعينه دل على الفساد، وإن كان لغيره فلا، والمختار أنه لا يقتضي الفساد»[49].

مخالفته للظاهرية :

وقد خالفهم في قولهم بجواز تأخير البيان عن وقت الحاجة، إذ قال : «لا خلاف أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة إلا عى مذهب من يجوز تكليف المحال. أما تأخيره إلى وقت الحاجة، فجائز عند أهل الحق، خلافا للمعتزلة وكثير من أصحاب أبي حنيفة وأصحاب الظاهر...»[50].

مخالفته للقدرية :

وقد خالفهم في مسألة تقليد العامي للعالم، إذ يقول : «(مسألة) العامي يجب عليه الاستفتاء واتباع العلماء، وقال قوم من القدرية يلزمهم النظر في الدليل واتباع الإمام المعصوم، وهذا باطل بمسلكين : أحدهما : إجماع الصحابة، فإنهم كانوا يفتون العوام ولا يأمرونهم بنيل درجة الاجتهاد، وذلك معلوم على الضرورة والتواتر من علمائهم وعوامهم...»[51].

مخالفته للمعتزلة :

1) لقد خالفهم في قولهم بجواز تأخير البيان عن وقت الحاجة، إذ قال : «لا خلاف أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة...»[52].

2) وفي الحكم الشرعي قال : «ما من حكم شرعي إلا وهو قابل للنسخ، خلافا للمعتزلة...»[53]

---

48) الغزالي : نفس المرجع 118/1 — 119

49) الغزالي : المستصفى 9/2.

50) الغزالي : نفس المرجع 154/1

51) الغزالي : نفس المرجع 389/2 مكتبة دار الحديث رقم 8409

52) الغزالي : نفس المرجع 154/1

53) الغزالي : نفس المرجع 97/1

مخالفته للجبائي :

وقد خالفه في مسألة انعقاد الاجماع مشروطا بانقراض العصر إذ قال : «(مسألة) إذا أفتى بعض الصحابة بفتوى وسكت الآخرون، لم ينعقد الاجماع، ولا ينسب إلى ساكت قول، وقال قوم : إذا انتشر وسكتوا، فسكوتهم كالنطق حتى يتم به الاجماع، وشرط قوم انقراض العصر على السكوت... والمختار أنه ليس بإجماع ولا حجة... فقد يسكت من غير إضمار الرضا لسبعة أسباب... وبهذا يبطل قول الجبائي حيث شرط انقراض العصر في السكوت...»[54]

مخالفته لعبد الله بن الحسن العنبري :

وقد خالفه في قوله بأن كل مجتهد مصيب في العقليات كما في الفروع، وجعل ذلك شرا من مذهب الجاحظ لأن هذا الأخير أقر بأن المصيب واحد، لكنه جعل المخطيء معذورا، وشرا من مذهب السوفسطائية لأنهم نفوا حقائق الأشياء[55].

بعد هذه الإطلالة الوجيزة على بعض مخالفاته للأئمة والمتكلمين، نستطيع أن نجزم بأنه لم يكن إنسانا سلبيا فيما يكتب.

وقد اقتصرت على ذكر هذه المجموعة ممن خالفهم، لأن هؤلاء كان لهم باع طويل في العلم والجدل والمناظرة، فإذا خرج عليهم، فهذا يعني أنه إنسان متحرر الفكر، متيقظ لأخطاء غيره، يتتبعهم إلى عقر دارهم، ملتمسا الحقيقة فيميزها، ويترصد ما يجانبها، فيشير إليها بعد دراستها من جميع جوانبها، مخضعا كل ما يقع تحت مجهره للعقل والنقل.

إذن، يحق لنا أن نعتبره حاملا لأدوات الاجتهاد، بل إننا نعده من المجتهدين. وقد بنى العلماء على الحديث الذي روي عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن الرسول ﷺ، والذي معناه أن الله تعالى يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها، أن مجدد المائة الأولى عمر بن عبد العزيز، والمائة الثانية الامام الشافعي، والمائة الثالثة الإمام الأشعري، والرابعة الباقلاني، والخامسة حجة الاسلام الغزالي[56].

---

54) الغزالي : المستصفى 191/1 مكتبة دار الحديث رقم 8408

55) الغزالي : نفس المرجع 359/2 ـــ 360 مكتبة دار الحديث رقم 8409

56) طه عبد الباقي سرور : الغزالي ـــ سلسلة اقرأ ـــ عدد : 31 ـــ ص : 135

قيمة المستصفى :

فعلا، نحتاج أن نعطي للمستصفى القيمة التي يستحقها. ولا غرو أن الغزالي قد أسدى بهذا المؤلف الجليل إلى علم الأصول، يدا بيضاء لا ينكرها الدهر، ولا يماري فيها إلا جاحد... وسأقدم هنا، بعض ما يمتاز به المستصفى :

1) إذا كان الشافعي أول من دون الأصول، فإنه يحق للغزالي أن يفخر بأنه أول من أدخل المنطق إلى هذا العلم.

2) إلا أن إدخال المنطق في الأصول لم يكن ليدفع بالغزالي إلى استعمال مصطلحات المنطق، ولو فعل ذلك، لكان سببا في التعقيد، ولكن ما فعله أنه وضع مقدمة تكلم فيها عن الحد والبرهان، وعن وجوب تعلم هذا الفن حتى يسلم علم الدارس من الخلل.

3) لكن داخل الكتاب، نحس بتطبيق المنطق بعيدا عن التعقيد، ميالا إلى البساطة.

4) ومع هذا، لا نجد الإخلال يتسلل إلى المستصفى، إذ أنه ملم بموضوعه، ولا يتسرب الأملال إلى النفس، حيث إنه يوجز لما يجب الايجاز، ويطنب في موضعه.

5) يساعده على ذلك، الاعتماد على الجدل للإقناع، والحوار الجذاب.

6) وبالرغم من كل هذا، فإن من الأصوليين من تقبل إدراج المنطق في الأصول، ومنهم من حاربه.

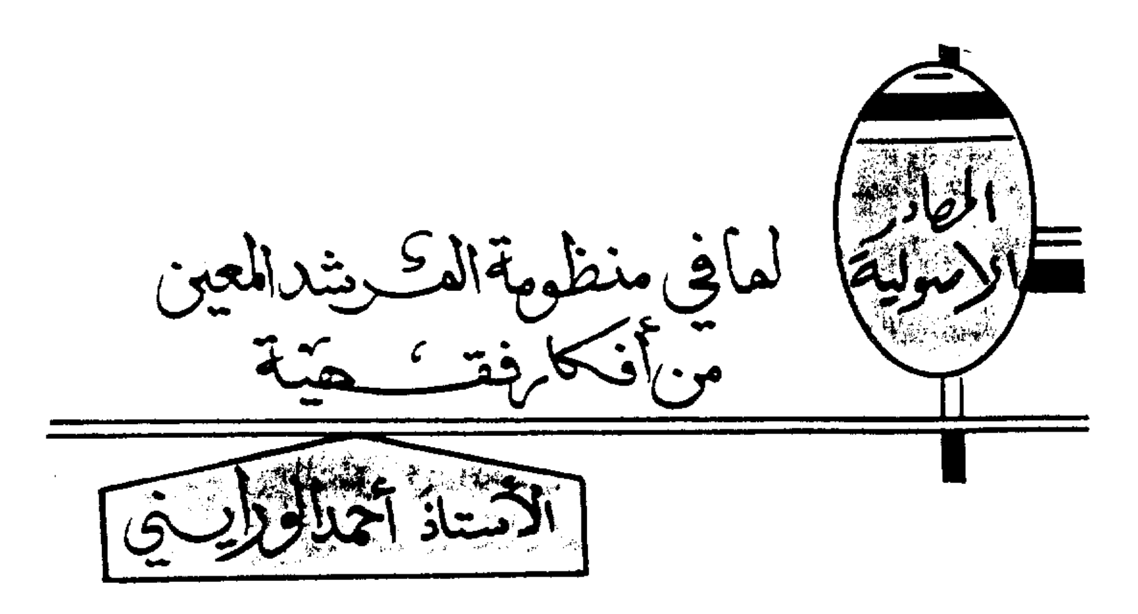
7) ويهمنا من الكتاب :

أ) أنه يمثل آخر آراء الغزالي لأنه ألف المستصفى في آخر حياته.

ب)أنه يظهر المؤلف كشخصية ناضجة مستقلة الفكر.

ونظرا لأهميته، فقد «اختصره أبو العباس أحمد بن محمد الاشبيلي المتوفى سنة 651هـ، وشرحه أبو علي حسين بن عبد العزيز الفهري البلنسي المتوفى سنة 679 هـ، وعليه تعاليق لسليمان بن محمد الغرناطي المتوفى سنة 639 هـ، واختصره السهروردي» [57].

57) حاجي خليفة : كشف الظنون.



مما يدفع للبحث في الأصول التي تقوم عليها الفروع الفقهية في منظومة ابن عاشر «المرشد المعين على الضروري من علوم الدين»، كون ذلك مساهمة في إحياء جزء من التراث العلمي المغربي الأصيل وما يبذل ههنا من جهود، ويضم إلى الطاقات المتولدة من حماس الحريصين على الحفاظ على كنوز البلاد الفكرية وإبراز قيمتها للأجيال حتى تصونها وتتمسك بها وتعتبر بما فيها من شواهد واضحة على الأصالة المغربية العريقة والاشعاع الحضاري الذي ظلت ديارنا منارا له في كثير من الدول...

وإلى جانب ذلك، في هاته الدراسة مشاركة في صيانة وتثبيت الوحدة المذهبية في ربوعنا، تلك الوحدة التي حرصت عليها الدولة المغربية منذ القديم فاهتمت من أجلها بكل ما يمكّن للمذهب المالكي فيها وجلبت المصنفات المتعلقة به وشجعت المؤلفين فيه ورصدت أحيانا الجوائز السنية لهاته الغاية مما نرى آثاره في كتب الفتاوي والنوازل التي تعتبر من أثرى مصادر الفقه في المغرب.

ولضرورة هاته الوحدة لا تزال العناية بها مستمرة تؤكدها في كل مناسبة إرادة صاحب الجلالة الحسن الثاني نصره الله. فقد جاء في خطابه أمام مجلس النواب في 20 ذي القعدة من سنة 1399 هـ موافق 12 أكتوبر سنة 1979 م

«... نريد مغربا في أخلاقه وفي تصرفاته جسدا واحدا موحدا؛ تجمعه اللغة والدين ووحدة المذهب .. فديننا القرآن والاسلام، ولغتنا لغة القرآن، ومذهبنا مذهب الامام مالك. لم يقدم أجدادنا رحمة الله عليهم على التشبث بمذهب واحد عبثا أو رغبة في انتحال المذهب المالكي... بل اعتبروا أن وحدة المذهب كذلك من مكونات وحدة الأسرة».

وجاء في رسالته السامية إلى ندوة الامام مالك المنعقدة بفاس أيام 9، 10، 11، 12 جمادى الثانية 1400 هـ موافق 25، 26، 27، 28 أبريل 1980 م. «فقد ألهم الله أجدادنا المنعمين إلى اختيار مذهب الامام مالك ونشره وحده دون غيره في طول البلاد وعرضها حفظا لوحدة البلاد المذهبية، ودرءا لكل ما يحمله تعدد المذاهب والنحل من بذور الشقاق والخلاف فبرهنوا على بعد نظرهم.» ثم قال في المغزى الثاني للندوة : وأما المغزى الثاني من إقامة هذه الندوة فهو تأكيد تمسكنا بالسير في الطريق الوسط الذي اختطه لنا أمامنا مالك رضي الله عنه عملا بقوله تعالى : ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا﴾ فتجنبنا باتباع مذهبه الإفراط والتفريط والانحراف عما يمليه العقل السليم والطبع القويم...».

والثروة الضخمة التي تتوفر عليها المكتبة المغربية من المخطوطات والكتب المتعلقة بالمذهب راجعة إلى نظير هاته العناية. فليست هناك خزانة تخلو من نسخ لكتاب الموطأ ورسالة القيرواني ومختصر خليل وتحفة ابن عاصم وأرجوزة ابن عاشر، موضوع البحث، وما اتصل بهاته الأمهات من شروح وحواش وهوامش.

ولقد حظيت منظومة ابن عاشر السالفة الذكر بالاهتمام الفائق، فألفت حولها عشرات المؤلفات ما بين موجز ومطول أحصى منها الأستاذ عبد العزيز بن عبد الله في الموسوعة المغربية للأعلام البشرية والحضارية الجزء 2 الصفحة 35 ما يزيد على ثلاثين ما بين مخطوط ومطبوع...

إلا أن هاته الشروح والتعاليق مع ما فيها من فوائد يفتقد الباحث فيها أدلة الأحكام غالبا وإسنادها إلى النصوص في عمومها أو ظواهرها أو إلى أسس الاجتهاد كالقياس والاستحسان مثلا...

وهي على وتيرة شروح المتون الشائعة في المذهب، تبخل بتقديم المنهج المتبع في استنباطها والمقاييس المعتمدة عند الشيوخ في تفريع المسائل، فلا يتضح فيها الترابط القائم بين الأدلة الإجمالية والتفصيلية والنتائج المتوصل إليها.

فيبقى المهم، وهو الوقوف على المصادر والأصول التي تنبني عليها الجزئيات الأحكامية، بعيدا، وبالتالي لا ينفتح أمام دارسيها باب الاطلاع على الأدوات والوسائل التي انتجتها فلا يرتفع افتقارهم إلى ما به الإقتناع والإقناع، ويقتصرون على الصور والفروع من غير دراية للقواعد التي بنيت عليها، فتختلط بذلك المحاصيل وتتبلبل المعلومات...

ومن ثم تتأكد قيمة البحث لرد كل فرع إلى أصله، وبيان قواعد وقوانين التحرك في ميدان الأحكام حتى تؤخذ بأدلتها على بصيرة من الأمر :

فإن الأصول كالقواعد تقتضي ... طمأنينة القلب والنجح بالأرب
فمن لم يقيد بالكتاب علومه ... بغى وطغى واستبدل البسر بالرطب

(من بائية الشيخ المختار الكنتي)

فلا شك أن أخذ المسائل التي هذبها أبناء الأمة وضمنوها المتون المتعارفة يستلزم الاستقرار عليها مع الراحة الفكرية وطمأنينة البال متى كان بهاته الكيفية، معتمدا على ما استندت إليه من ضوابط وحجج...

وإن الجيل الصاعد أحوج ما يكون لهاته الراحة والطمأنينة واليقين، في هذا الوقت الذي كثر فيه التشكيك من بعض الناس في علوم أعلام الأمة الذين باشروا نقل الاسلام حتى أوصلوه إلينا بكل أمانة واعتمدنا طريقهم في الروايات والأسانيد. فقد انساق كثيرون مع أهوائهم وتجرأوا على المس بحرمة الرجال وتطاولت إليهم ألسنتهم عدوا بغير علم، يزعمون أنهم أصحاب الكتاب والسنة الورعون، في غنى عن مالك والشافعي وتلامذتهم. ويتجاوزون بجهل وغرور المختصر والرسالة والمرشد المعين إلى الآيات والأحاديث ليفتروا على الله بغير دليل مفرقين بين الأصول والفروع من تعاليم هذا الدين ينقضون البنيان ويكثرون من البهتان...

فهذا الوضع يفرض البحث للوصول إلى تحرير متضمنات المتون وإرجاعها إلى مصادرها الأولى وإجلاء الحق الذي قامت عليه حتى لا يفصل بين أئمتنا الأجلة العلماء الوارثين ونبي الأمة ﷺ وكتابها ممن لم يتصل لهم سند ولم يصل إليهم مدد فغدوا لذلك يطعنون وفي ظلامهم يعمهون... يدعون صلاحية الاستنباط من الكتاب والسنة وكأنهم «صحابة كرام ضرب على آذانهم في كهف المنام قرونا... ثم قاموا في كل شيء بالنصوص يفتونا».

يقولون دعوا الرجالات، واقتصروا على الأحاديث والآيات... متناسين أن من تنزلت بينهم الآيات وبهم ترتبط الروايات أقدموا والرسول بين ظهرانهم على الاجتهاد يعرفون به حكم الله فيما لم يجدوا فيه سنة ولا كتابا. أفلا نكون ونحن في زمان تزدحم فيه المستجدات أولى منهم وأحوج إلى الأخذ بهذا الاجتهاد من عند من توفرت لهم شروطه فبينوا به شرع الله من علماء الاسلام، ونقل عنهم مهذبا خالصا في المنثورات والمنظومات، دون أن نُلمَز في ديننا أو نمس في إيماننا ؟

ثم إنه إذا حلا لمن طمست بصيرته أن يعتبر نفسه إزاء الكتاب والسنة بمثابة السلف الصالح مؤهلا للأخذ المباشر منهما، لم يجن من ذلك الأخذ عنبا ولم يبرهن به إلا عن عماه عما اختص به الصحابة رضوان الله تعالى عنهم من بركات صحبة النبي ﷺ وما تحلوا به معه من فهم ودراية لمقاصد الشريعة الغراء، فاغترفوا من المنبع الأول لهذا الدين على نور من ربهم وعلى بينة من أمرهم.. فأنى يتسنى للمتنطعين من غوغاء العامة أن يلجوا مجال التعامل الفقهي مع الوحي ويدعوا الخلاص من ربقة التقليد لمن تقدم من الأعلام في وقت لم يسنح لنافيه من الفرص ما سنح لهم، ولا واتى فيه من الظروف ما واتاهم ولا ما واتى على الأقل معلمينا بالأمس القريب ؟

وكيف يعقل أن يضرب بخبرة أهل العلم والسند عرض الحائط ويجعل ما فتح الله به عليهم وراء الظهور ويقدم بغرور على القول في دين الله في بعد عن هدي الذين هداهم الله وبغير برهان إلا ما يتولد في العقول من مريب الرأي وسيء الظن... ؟

إن مما يؤكد قيمة البحث لبناء الفروع على الأصول خاصة بالنسبة لمثل ما تضمنته منظومة ابن عاشر كونه ضرورة ملحة للحفاظ على ثقة الجيل وتمسكه بها في الضروري من علوم الدين بصفتها نموذجا من المتون الفقهية الممحصة السليمة من الزيغ والانحراف، وبابا يلج منه الجميع قبل أن يتميز المتخصصون القائمون بفروض الكفاية بتجاوز مداها والتوسع في الميدان، ليلجأ ويأوي إليهم من اختلطت عليه المسالك واشتبهت عليه المدارك... فاستمرار تداولها استمرار لرمز وجود المذهب في البلاد محفوظا، وهجرها يؤدي إلى أن يصبح فيها مفقودا. يقول الشيخ المختار الكنتي.

ومن يترك الفقه المهذب رغبة	فقد رام تجهيلا وعن رشده يذب
ولكن تفقه وانتق الحق مذهبا	وميزه بالذكر الحكيم ولا تؤب
إلى غير تحقيق من القول واضح	تداوله التحقيق والسلف النجب

من المعلوم ما سبقت الاشارة إليه من عناية المؤلفين فيما سلف بشرح منظومة المرشد المعين بما فيه من حل للألفاظ وإظهار للمعاني واستدراك لما تتأكد معرفته من الضوابط والنظائر مما فيه كفاية لمن يقتصر على مثل هذا؛ ولكن ذلك لا يشفي غليل الذين لا يقنعون بالتعرف على الأحكام ممن يريد استطلاع ما وراءها من مستندات ليكونوا على البصيرة التي تمكن من فضح أكاذيب «القاصرين» المتساهلين في صيانة التراث العلمي الأصيل، المتطاولين بألسنة السوء على سمعة أعلامنا، يشككون في مكانتهم ويثيرون حولهم الشبهات...

وإن هؤلاء الذين لا يتحاشون التقليل من شأن أمثال مالك والشافعي وأبي حنيفة رضوان الله عليهم ويحاولون أن يصدوا المسلمين عن مذاهبهم، لا يتورعون عن مثل ذلك حين يتعلق الأمر بمن دون من ذكر كابن القاسم وأشهب وسحنون وابن رشد وخليل والقيرواني وابن عاشر وأمثالهم من الفضلاء الذين أنفقوا أعمارهم في خدمة الاسلام.

ذكر العلامة عبد الواحد بن عاشر الأندلسي الفاسي في مجلس حضره بعض من تقدم من ناس الهدم والتنقيص، فقلل من شأنه وسأل عمن هو وما عرفه ولا سمع عنه عند الكافرين : شيوخه في «علم» الحروف الهجائية اللاتينية، فتدخل نظير له في التنطع والغرور وقال : هو صاحب كتيب في الأسواق، ثمنه خمسون سنتيما... فقهقه البطل الأول بصوت أنكر من صوت الحمير وقال : ما أعلم من علم ثمنه خمسون سنتيما... !

فكان الرد عليه أن أقرانه يبيعون الكراسة البسيطة وعليها صور الكلاب بأبهظ الأثمان، ويبيعون النسخة من المصحف الكريم بالدريهم والدريهمين... !

ذلك ابن عاشر، مالك المغربي، يرد أهل العقوق حسناته بالسيئات، ويضلون الناس عن «مرشده» بالدعايات وما هو إلا باب المذهب المالكي في ديارنا يرد منه من أراد التدين بدين الله ونهج سبيل المومنين...

فلا نقول إلا ما قاله سيدي أبو عبد الله محمد بن أحمد العياشي :

عليك إذا رمت الهدى وطريقه ... وبالدين للمولى الكريم تدين
بحفظ نظم كالجمان فصوله ... وماهو إلا مرشد ومعين
وإن المعاني تحت ألفاظه ... كأنها سلسبيل بالرياض معين
وكيف وقد أبداه فكر ابن عاشر ... إمام هدى، للمشكلات يبين
تضلع من كل العلوم فماله ... شبيه ولا في المعلومات قرين
وأبرز ربات الجمال بفهمه ... فهاهي أبكار لديه وَعِينُ
وأعمل فكراً سالما في جميعها ... فذل له صعب ولان حزون

لقد افتقد تقدير المشايخ وانعدمت فيهم الثقة عند كثير، ولم يعد يعفى من محاسبة الأقزام أحد حتى فيما شاع وذاع وصلح أمر الناس عليه...

فأصبح لازما مع هذا التزود لافحام المبطلين بالأدلة التي ما أعوزت الأولين وإنما

سكتوا عنها اختصارا وتسهيلا على المومنين لما كان الصلاح والرشاد وحسن الظن ...

وذا، وقد دعت ضرورة الذود عن مكتسباتنا العلمية العريقة وعلى وحدة المواطنين المذهبية إلى مواجهة التيارات المخربة الهادفة إلى نشر اللا مذهبية التي تؤول إلى اللادينية، يتحتم العمل على تحرير الأصول والمسائل مما أخرجه المتأخرون أصحاب المتون من العلماء حتى ترد كل واحدة إلى أصلها من كلام الله تعالى وسنة رسوله ﷺ أو غيرهما من مصادر الاجتهاد، وإلا دخل الشك أفئدة الجماهير وحدثتهم أنفسهم باستبدال الذي هو أدنى بالذي هو خير وتهاونوا في التمسك «بالمقابض» وتقاذفتهم الأهواء وانحرفوا عن سواء السبيل بدعوى الرجوع إليه، وزاغوا عن الهدى بدعوى الاعتصام به، وضاعت تركة السابقين العلمية التي تعتبر ذخيرة نفيسة لم تتيسر من قبل لأمة من الأمم...

ثم إن البحث عن أدلة فقهيات المرشد المعين يمكن من أخذها عن اقتناع وبوضوح وهو محاولة معبئة في إطارها لمن كان متشوقا إلى تفهم استنباطات الشيوخ ومتحمسا للدفاع عن آثارهم بصمود ضد الحملات التي طرأت في مجتمعنا ومن ورائها أنفس خيمت عليها سحائب الوهم والغرور فادعت استيعاب العلم كله، والاحاطة بالدين بأجمعه، والصلاحية للمصادقة على أقوال الأئمة أو إلغائها، ومحاكمتهم كما يزعمون إلى الكتاب والسنة... وماهي إلا دعوى مريضة ناتجة عن خبل في مزاج أصحابها تشي بتعاظم أنانيتهم واستعدادهم لإنكار مكانة الرجال وسبقهم في الميدان، يزعمون الاصلاح في الأرض وهم المفسدون ولكن لا يشعرون، في قلوبهم مرض... ومما يؤسف له أن كثر الجدال في بيوت الله حول مواضع من الضروري من علوم الدين، مما لم تختلف فيه المشارب في هاته الديار خلال قرون طويلة بفضل أصحاب المتون كابن عاشر وخليل وابن عاصم والقيرواني وغيرهم...

ومما يريب من ذلك الشجار حول التأمين والسدل والقبض في الصلاة... الجدال حول البسملة... المراء في تحية المسجد والامام على المنبر... التناوش في صحة صلاة المنفرد خلف الصف... الجماعة بعد الجماعة في المسجد الواحد ذي الامام الراتب... الاضطراب في مسألة قصر أو اتمام أو انتظار المقتدي المسافر للامام المقيم في الجماعة... التّشديد في المستحبات والتهاون في

الواجبات... التعارض في كيفية النزول للسجود والقيام منه وفي رفع اليدين عند تكبيرة الاحرام فقط أو عند كل رفع من الركوع... الخ...

هاهنا تبدد طاقات كثيرين وتضيع أوقاتهم وهم في دين كان الأولون به أحرص على ساعاتهم من حرص المتأخرين على دريهماتهم... ومن هنا تتطاير شرارات التعصب وتنفصم من جراء اللجاج عرى المودة، وتنسف قواعد المحبة في بقاع إنما بنيت لتأليف القلوب وجمعها على البر والتقوى ! !...

ويحل رمضان المكتوب صيامه على الناس لعلهم يتقون... وتسفر خاتمته علىماينافي غايته... المولعون بالشذوذ يشذون عن الجماعة في رؤية هلالها ويعتمدون على رؤية قطر آخر فيصبح في الأسرة الواحدة المفطر والصائم...!

هذه ثمار أشجار الحنظل التي يغرسها الدعاة إلى الضلال وفصل المسلمين عن أئمتهم، ولعل الجهود المبذولة في البحث المنتظر أن ترجع الثقة في أعلامنا وتضمن إلى حد ما مواصلة السير على آثارهم، بالاعتماد على بسط أدلة فروع المنظومة الفقهية ببيان مصادرها والقواعد المستخدمة في استنباطها حتى ينجلي للمرتابين انما هي آيات الكتاب الكريم وسنة الهادي إلى الصراط المستقيم، وما أستقي من ذلك مدونة في أبيات :

يقول عبد الواحد بن عاشر	مبتدئا باسم الاله القادر
الحمد لله الذي علمنا	من العلوم مابه كلفنا
مصليا على النبي محمد	وآله وصحبه والمقتدي

وبعد ـ فإلى القارىء الكريم مقتطفا من هاته الدراسة المعنونة «بالمصادر الأصولية لما في منظومة المرشد المعين من أحكام فقهية» يتمحور حول فصل فرائض الوضوء، وفيه ما استطعت الوصول إليه من كشف من مبانيه وقواعده وأدلته وبالله التوفيق في تحقيق الأهداف المقصودة منه نسأله سبحانه وتعالى أن يلهمنا الصواب والحكمة ويجعل حركاتنا وسكناتنا كلها خالصة لوجهه الكريم إنه سميع مجيب...

فرائض الوضوء سبعة وهي	دلك وفور نية في بدئه
وَلْيَنْوِ رفع حدث أو مفترض	أو استباحة لممنوع عرض
وغسل وجه غسله اليدين	ومسح رأس غسله الرجلين

والفـرض عم مجمـع الأذنيـــن   والمرفقيـــن عم والكعبيـــن

خلـل أصابــع اليديــن وشعــر   وجه إذا من تحتــه الجلــد ظهــر

الأصل في أفعال الوضوء كما جاء في بداية المجتهد «ما ورد من صفته في قوله تعالى :﴿ياأيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وآمسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين﴾ وما ورد من ذلك أيضا في صفة وضوء النبي ﷺ في الآثار الثابتة» [1].

المبحث الأول : وجـوب الدلـك

أ ــ مصدره من كتاب الله قوله عز وجل : ﴿فاغسلوا...﴾

ــ قال السيوطي في التفسير بالمأثور : «أخرج ابن أبي شيبة عن الحسن في قوله : ﴿فاغسلوا وجوهكم وأيديكم﴾ قال : «ذلك الغسل الدلك» [2].

ــ وقال القرطبي في تفسيره «ولا بد في غسل الوجه من نقل الماء إليه وإمرار اليد عليه وهذه حقيقة الغسل عندنا» [3] فالدلك إذن واجب بالكتاب، ووجوبه كما قال الحطاب في شرحه للمختصر «هو قول مالك في المدونة بناء على أنه شرط في حصول مسمى الغسل» [4] وهو ما جاء في شرح الخرشي [5] وحاشية الصاوي على الدردير في شرح خليل [6].

فرائض الـوضوء سبعـة وهـــي   دلك وفـــور نيـــة في بدئــــه

ب ــ ووجوبه ثابت أيضا بالسنة

جاء في شرح الحطاب السالف الذكر في نفس الصفحة : «قال ابن يونس لقوله عليه الصلاة والسلام لعائشة رضي الله عنها :
«وادلكي جسدك بيدك، والأمر على الوجوب»

1) طبعة شركة دار الكتب العربية الكبرى بمصر ــ الجزء الأول صفحة 5.
2) طبعة لدار المعرفة بلبنان. ج 2 ــ ص 262.
3) طبعة مصورة على طبعة دار الكتب سنة 1968. ج 6 ــ ص 82.
4) طبعة لدار الفكر : 2. سنة 1978 ج ــ 1 صفحة 218.
5) انظره في محله في الشرح المذكور عند كلام خليل عن فرائض الوضوء.
6) طبعة لدار المعارف ج ــ 1 ص 110.

ج ــ وجوبه بقاعدة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب : قال تعالى ﴿اغسلوا وجوهكم...﴾ والأمر بالغسل يقتضي عند الجميع وصول الماء إلى العضو المغسول ولا يكون ذلك الا بالدلك، «لأن البدن لما فيه من دهنية يدفع الماء عن نفسه فلا يتحقق وصوله إلى البشرة إلا به وما لا يتم الواجب إلا به واجب»[7].

وجمهور الأصوليين «يرى أن الأمر بالشيء يقتضي جميع ما يتوقف عليه فعل المأمور به كالسيد إذا أمر عبده بالصعود على السطح، فإن العبد مأمور بنصب السلم الذي يحصل به الصعود على السطح»[8].

د ــ وجوبه بقاعدة الأخذ بالأحوط في العبادة

قال ابن العربي في العارضة بعد ذكر الخلاف في الغسل هل هو صب الماء على المغسول أو إمرار اليد مع الماء على المحل أو عرك المحل بعضه ببعض مع الماء أو صب الماء خاصة. «فتبين أن الغسل نوعان أحدهما صب الماء لإزالة... والثاني صب الماء مع العرك ــ إلى أن يقول.. واللفظ يحتمل الوجهين فرأى مالك في أصح أقواله الاحتياط للعبادة بأن يدلك البدن بالماء ليستوفي وجهي الغسل فتحصل العبادة بيقين»[9]

المبحث الثاني : وجــوب الفــور

مصدره من الكتاب : آية الوضوء المتقدمة. وورد فيها العطف بالواو وهي حرف مشترك بين معنيين لغويين «وذلك أنه قد يعطف بها الأشياء المتتابعة المتلاحقة بعضها على بعض وقد يعطف بها الأشياء المتراخية بعضها عن بعض»[10] والقاعدة الأصولية في المشترك بين معان لغوية وجوب الاجتهاد لحمله على معنى واحد منها بدليل يعينه[11].

ووجوب الفور مبني على أن المعطوفات بالواو في الآية على التتابع والتلاحق، ومما يستدل به من ذهب هذا المذهب ما يلي :

7) مسالك الدلالة لابن الصديق. ص 15 ــ طبعة لدار الفكر بيروت.

8) مفتاح الوصول في علم الأصول للشريف التلمساني. طبعة لمكتبة الوحدة العربية الدار البيضاء. صفحة 44.

9) عارضة الاحوذي في شرح الترمذي ــ ج 1 ص 162 دار العلم للجميع مكتبة المعارف والقاعدة كما في معالم السنن ج 1 ــ ص 90 ط دار المعرفة) الأخذ بالوثيقة والعمل بالاحتياط في باب العبادات أولى.

10) بداية المجتهد طبعة لدار المعرفة ــ الجزء 1 صفحة 18.

11) علم أصول الفقه لخلاف. انظر القاعدة الأصولية 5. ط دار القلم 10 ــ ص 177

أ ــ **ظاهر الآية** «فان العطف بالفاء يقتضي الترتيب من غير مملة، وعطف الأعضاء بعضها على بعض بالواو يقتضي جعلها في حكم جملة واحدة، فكأنه قال «إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا هذه الأعضاء» [12]

ب ــ **كون الأمر في الآية للفور.** [13]

ج ــ **كون الخطاب ورد بصيغة الشرط والجزاء، والجزاء لا يتأخر عن الشرط** [14].

مصدره من السنة : أحاديث منها :

أ ــ ما في مسالك الدلالة لابن الصديق [15] عند كلامه عن الموالاة قال : «لحديث خالد ابن معدان عن بعض أزواج النبي ﷺ أن رسول الله ﷺ رأى رجلا يصلي وفي ظهر قدميه لمعة قدر الدرهم لم يصبها الماء فأمره رسول الله ﷺ أن يعيد الوضوء» رواه أحمد وأبو داود والحاكم.

ب ــ **حديث أبي داود عن قتادة** وفيه «حدثنا أنس رضي الله عنه أن رجلا جاء إلى رسول الله ﷺ وقد توضأ وترك على قدمه مثل موضع الظفر فقال رسول الله ﷺ ارجع فأحسن وضوءك» [16].

قال الخطابي أسفله في معالم السنن «دلالة هذا الحديث أنه لا يجوز تفريق الوضوء وذلك لأنه قال : «ارجع فأحسن وضوءك» وظاهر معناه إعادة الوضوء في تمام [17].

ج ــ **مافي صحيح مسلم** «عن سلمة بن شبيب عن ابن أعين عن معقل وأخرجه ابن ماجة من حديث عبد الله بن لهيعة عن أبي الزبير عن بعض أصحاب النبي ﷺ أن النبي ﷺ رأى رجلا يصلي وفي ظهر لمعة قدمه قدر الدرهم لم يصبها الماء فأمره النبي ﷺ أن يعيد الوضوء والصلاة» [18].

وذكر النووي في شرحه لصحيح مسلم استدلال القاضي عياض رحمه الله تعالى وغيره بحديث عمر بن الخطاب فيه وفي غيره على وجوب الموالاة في الوضوء لقوله

---

12) نقله الحطاب عن ابن فرحون وقال هذا الأخير : وهو أقوى ما استدل به للوجوب. شرح الحطاب للمختصر ط لمكتبة النجاح ــ ج 1 ــ ص 224.

13)14) انظر شرح الحطاب السابق نفس الجزء والصفحة.

15) طبعة لدار الفكر الصفحة 15.

16) انظر معالم السنن للخطابي ج 1 ــ ص 128. طبعة لدار المعرفة. بيروت.

17) المرجع السابق ص 128.

18) المرجع السابق ص 128.

ﷺ : أحسن وضوءك. ولم يقل : اغسل الموضع الذي تركته [19].

واستدل الحطاب على هذا الحكم بقوله ﷺ وقد توضأ مرة مرة في فور واحد : «هذا وضوء لا يقبل الله صلاة إلا به» فنفى القبول عند انتفائه [20].

وجوبه بالقياس على الصلاة : قال ابن العربي في أحكام القرآن مستدلا على وجوب الفور في أفعال الوضوء : «والأصل الثاني أنها عبادة ذات أركان مختلفة فوجب فيها التوالي كالصلاة [21].

المبحث الثالث : وجوب النية

مصدره من الكتاب.

أ ــ **آية الوضوء المتقدمة** : «يأأيها الذين آمنوا اذا قمتم إلى...» قال ابن العربي في أحكام القرآن : «معنى الآية إذا أردتم القيام إلى الصلاة لأن الوضوء حالة القيام إلى الصلاة لا يمكن، والارادة هي النية، فدل على أن النية في الطهارة واجبة فيه وبه قال مالك والشافعي وأكثر العلماء» [22].

وقال العلامة الطالب بلحاج في حاشيته على مختصر الدر الثمين : «فما أمر بالغسل لهاته الأعضاء إلا لغرض مخصوص لا مطلقا وذلك هو معنى النية» [23]

فتعليق الله الأمر بالوضوء بإرادة الصلاة دليل واضح على افتقاره إلى النية [24].

ب ــ **قوله عز وجل** : «وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين [25]».

ج ــ **قوله تعالى** : «هو الحي لااله إلا هو فادعوه مخلصين له الدين» [26].

قال في المقدمات : «والوضوء من الدين ووجب ألا يجزيء بغير نية» [27].

---

19) الجزء الثالث ص 132. طبعة لدار الفكر. بيروت.
20) المرجع السابق له. الجزء 1 ــ ص 224 ط النجاح.
21) الجزء 2 الصفحة 581. تحقيق البجاوي ــ طبعة لدار المعرفة. بيروت.
22) الجزء 2 ــ ص 558. ط لدار المعرفة.
23) ج ــ 1 صفحة 104 الطبعة 2 سنة 1936 مطبعة حجازي القاهرة.
24) انظر مقدمات ابن رشد الجزء 1 ــ ص 49 طبعة بالأوفست دار صادر بيروت.
25) سورة البينة الآية 5.
26) سورة الاعراف الآية 28.
27) المقدمات ج 1، ص 49.

مصـدره مـن السنـة :

أ ــ حديث «انما الأعمال بالنيات» [28] قال الجمهور بوجوب النية في الوضوء واحتجوا لذلك أيضا بعموم المقتضى في هذا الحديث، وخالفت الحنفية في ذلك لأن عموم المقتضى ليس عندها أصلا معمولا به [29].

ووجوب النية ينبني كذلك على قاعدة «الأمور بمقاصدها» قال في دليل الرفاق «ومن مسائلها وجوب النية في الطهارة التي هي وسيلة لصحة الصلاة والصلاة عبادة تجب فيها النية اتفاقا، وشاهد هذا الأصل «إنما الأعمال بالنيات» [30].

ب ــ حديث «الطهور شطر الايمان» [31] ولا خلاف في وجوب النية في الايمان، والوضوء جزء منه، فإذا وجبت في الكل وجبت في الجزء [32].

المصدر الثالث : القياس على التيمم

قال ابن الحاجب : «الاجماع على وجوب النية في محض العبادة وعلى نفي الوجوب فيما تمحض لغيرها كالديون والودائع والغصوب، واختلف فيما فيه شائبتان كالطهارة والزكاة [33] قال في البداية «والفقه أن ينظر بأيهما هو أقوى شبها فيلحق به» [34] (الضمير يعود على الوضوء)

وجاء في مفتاح الوصول للشريف التلمساني أن الوضوء «دائر بين التيمم وبين إزالة النجاسة، فيشبه التيمم من حيث إن المزال بهما وهو الحدث حكمي لا حسي ويشبه إزالة النجاسة في أن المزال بهما حسي لا حكمي، لإزالة الماء العين بالطبع، بخلاف التراب فالمالكية والشافعية يوجبون النية في الوضوء تغليبا لشبهه بالتيمم والحنفية لا يوجبون النية في الوضوء تغليبا لشبهه بإزالة النجاسة، ولكل من الفريقين ترجيحات لشبهه يخرج ذكرها عن المقصود». [35]

---

28) رواه البخاري في أول صحيحه ومسلم في كتاب الامارة برقم 1907 وغيرهما.

29) انظر «أثر الاختلاف في الأصول» للدكتور الخن ط 2 سنة 1978 مؤسسة الرسالة ص 194.

30) الجزء 1 ــ ص 42 للشيخ ماء العينين طبعة وزارة الأوقاف.

31) رواه مسلم في أول كتاب الطهارة.

32) انظر نقل الحطاب عن الشيخ تقي الدين في مواهب الجليل في شرح خليل ج 1 ــ ص 230 ط دار الفكر سنة 1978.

33) نقله الشيخ ميارة في الشرح الكبير ص 110 طبعة لدار الفكر.

34) ط دار الكتب العربية الجزء 1 ــ ص 5.

35) منشورات مكتبة الوحدة العربية. الدار البيضاء ص 184. المسلك الخامس الشبه.

المبحث الرابع : شرط إجزاء النية أن تقترن بأول المنوي (36)

ومصادر هذا الشرط في النية هي مصادر حكم وجوبها المتقدمة. إذ «الوضوء ماهية واحدة، وشأن النية أن تكون عند الشروع في الفعل» (37).

وقال الحطاب في تعليل هذا الشرط : «الشرط الثالث : ان تكون النية مقارنة للمنوي لأن أول العبادة لو عرا عن النية لكان أولها مترددا بين القربة وغيرها وآخر الصلاة مبني على أولها فإذا كان أولها مترددا كان آخرها مترددا كذلك» (38)

ولأنها كما قال ابن العربي في أحكام القرآن : «اذا وجبت للوضوء أو الصلاة أو الصيام، أي لأي عبادة وجبت، فمحلها أن تكون مقترنة مع أولها لا تجوز قبلها ولا بعدها لأن القصد بالفعل حقيقته أن يقترن به وإلا لم يكن قصدا له، فنية الوضوء مع أول جزء منه وكذلك الصلاة وكذلك الصيام وهذه حقيقة لا خلاف فيها بين العقلاء» (39).

ولينـــو رفـــع حدث أو مفتـــرض أو استباحـــــة لممنـــــــوع عرض

جاء في شرح الحطاب لخليل أن الطهارة تطلق في الشرع على معنيين. قال بعد ذكر أولهما : «والمعنى الثاني رفع الحدث وإزالة النجاسة» (40) والوضوء رفع للحدث الأصغر.

المبحث الخامس : وجوب نية رفع الحدث أو ما يتضمنها

ونية رفع الحدث كما يقول القاضي عياض : «أعم ما ينويه المتوضيء بوضوئه» (41) ثم إن هذا الوجه من أوجه النية يستلزمه وجهان آخران وهما قصد أداء الوضوء المفترض وقصد استباحة الممنوع بالحدث وهي وجوه ثلاثة كما قال الحطاب «متلازمة وإن خطر بباله بعضها أجزء عن جميعها» (42).

نقل العلامة الرهوني في حاشيته على شرح الزرقاني لخليل عن عياض تعليقا

36) انظر شرح الحطاب للمختصر الجزء 1 ــ ص 233. طبعة لدار الفكر سنة 1978.
37) نقله الطالب بلحاج عن عمر الفاسي في الجزء 1 ــ ص 104 من حاشيته على شرح ميارة الصغرى ط 2 مطبعة حجازي سنة 1936.
38) شرح الحطاب للمختصر ج 1 ص 233.
39) الجزء 2 ــ ص 565. طبعة دار المعرفة تحقيق على محمد البجاوي
40) الطبعة 2 لدار الفكر سنة 1978 ــ الجزء 1 ــ ص 43.
41) انظر في حاشية الرهونى على الزرقاني ج 1 ــ ص 129. ط دار الفكر سنة 1978.
42) شرح الحطاب السابق الجزء 1 ــ الصفحة 234.

على فتوى الامام مالك في الرجل يتوضأ يريد بذلك طهر الوضوء ولا يريد به صلاة فتحضره الصلاة، بأنه يصلي بذلك الوضوء. قال عياض «لا إشكال في أنه يصلي صلاة الفريضة بهذا الوضوء، لأنه إذا نوى الطهر فقد قصد به رفع الحدث. (43)

هذا في تلازم نية الرفع للحدث مع نية أداء الوضوء الواجب. وجاء في تلازم ما تقدم مع نية استباحة ما منعه الحدث في كلام الحطاب عن أقسام المنْوي من العبادات وأحواله في شرحه للمختصر : «الذي هو مقصود لنفسه أو لغيره يتخير المكلف بين قصده له لكونه مقصودا في نفسه وبين قصده للمقصود منه دونه والأول كقصده الوضوء والثاني كقصده استباحة الصلاة، فان نوى الصلاة أو شيئا لا يقدم عليه إلا بارتفاع الحدث الذي هو الاستباحة صح لاستلزام هذه الأمور رفع الحدث» (44)

وكيفما ثبتت نية رفع الحدث هاته، إما صراحة وإما عن طريق التلازم مع نية أداء الوضوء الواجب أو نية استباحة الممنوع أجزأت وصحت الصلاة بوضوئها بخلاف مالم يتضمن هذا الرفع كالوضوء للعلم أو النوم أو الذكر مما يجوز مع بقاء حكم الحدث.

ومصدر وجوب تخصيص نية الوضوء بما تقدم :

أ ــ قوله ﷺ «لا تقبل صلاة من أحدث حتى يتوضأ» (45) قال في عمدة القاري «وكأن الشارع جعل أمد المنع المترتب على خروج الخارج إلى استعمال المطهر » (46) ولا يكون الوضوء معتبرا في الموضوع إلا إذا توجهت النية فيه إلى رفع الحدث.

ب ــ قوله ﷺ «وإنما لكل امريء مانوى» (47) فلا يرتفع الحدث الا بالقصد إلى رفعه.

المبحث السادس : وجوب غسل الوجه

وغسل وجه غسله اليدين ومسح رأس غسله الرجلين

43) حاشية الرهوني على الزرقاني ج 1 ص 129.
44) شرح الحطاب السابق الجزء 1 ــ ص 233.
45) رواه البخاري في كتاب الوضوء.
46) الجزء 2 ــ ص 245 المجلد 1 ط دار الفكر بيروت.
47) ذكره الشيخ ميارة في الشرح الكبير ولم يبين قائله ص 105 ط دار الفكر بيروت.

أ ــ **المصدر الأول** : قوله تعالى «يأأيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم...» هو مصدر وجوب غسل الوجه من الكتاب والأمر فيها للوجوب.

ب ــ **ومصدره من السنة** أحاديث الصحابة الذين نقلوا صفة وضوء النبي ﷺ ومنهم عثمان بن عفان رضي الله عنه وأبو هريرة وعلي وغيره. قال العلامة التنائي في شرحه لنظم مقدمات ابن رشد في أصل هذا الحكم من السنة «وأما السنة فكثير منها خبر : لا يقبل الله صلاة أحدكم حتى يضع الوضوء مواضعه. ومنها قوله عليه الصلاة والسلام لما توضأ مرة مرة : هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به» (48) وأخرج ابن ماجة من حديث رفاعة بن رافع أن النبي ﷺ قال «إنها لا تتم صلاة لأحد حتى يسبغ الوضوء كما أمره الله تعالى يغسل وجهه ويديه إلى المرفقين ويمسح برأسه ورجليه إلى الكعبين» (49).

وأخرج من حديث ابن عمر : «قال توضأ رسول الله ﷺ واحدة واحدة فقال : هذا وضوء من لا يقبل الله منه صلاة إلا به» (50)

ج ــ **وهو واجب بالاجماع** : قال الامام النووي في شرحه لصحيح مسلم : «وأجمع العلماء علي وجوب غسل الوجه واليدين والرجلين» (51) وقال التنائي في المرجع السابق : «وأما الاجماع فمعلوم ضرورة أنه فرض» (52).

المبحث السابع : وجوب غسل اليدين

هو فرض ثابت بالكتاب والسنة والاجماع (53)

أ ــ **المصدر الأول** : جاء في بداية أبن رشد اتفق العلماء، على ان غسل اليدين والذراعين من فروض الوضوء لقوله تعالى «وأيديكم إلى المرافق» (54)

ب ــ **المصدر الثاني** : أحاديث صفة وضوء النبي ﷺ ومنها قوله : «لاتتم

48) بهامش الشرح الكبير لميارة ص 46. المكتبة التجارية الكبرى توزيع دار الفكر بيروت.
49) سنن ابن ماجة بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ج ــ 1 ــ ص 156 ط دار إحياء التراث العربي 1979.
50) المرجع السابق صفحة 145.
51) طبعة لدار الفكر الجزء 3 الصفحة 107.
52) انظر الهامش 48.
53) انظر شرح الحطاب للمختصر الجزء 1 ص 191.
54) الجزء 1 ــ ص 7.

صلاة لاحد حتى يسبغ الوضوء كما أمره الله تعالى بغسل وجهه ويديه» [55]

ج ــ **المصدر الثالث** : حكى الامام النووي في شرحه لصحيح مسلم إجماع العلماء على هاته الفريضة فقال : «وأجمع العلماء على وجوب غسل الوجه واليدين...» [56]

المبحث الثامن: وجوب مسح الرأس

أصول هذا الحكم هي نفس أصول الحكمين السابقين :

أولا : قوله تعالى في الآية «وامسحوا برؤوسكم»

ثانيا : حديث رفاعة المتقدم لا تتم صلاة لأحد حتى يسبغ الوضوء كما أمره الله تعالى، يغسل وجهه ويديه إلى المرفقين ويمسح برأسه...» قال ابن العربي في الأحكام «كل من وصف وضوء رسول الله ﷺ ذكر أنه مسح رأسه» [57]

ثالثا : إما الاجماع فثابت في وجوب مسح الرأس وانما الخلاف في مقداره. جاء في بداية المجتهد : «اتفق العلماء على أن مسح الرأس فرض من فروض الوضوء واختلفوا في القدر المجزيء منه»

المبحث التاسع: وجوب غسل الرجلين

أ ــ **وجوبه كتابا** : بظاهر قوله تعالى «..وأرجلكم إلى الكعبين» بالنصب [58]. ومما رجح هذا الظاهر على ظاهر قراءة الخفض المفيد لوجوب المسح موافقة الغسل للعمل إذ «لم يرد من فعل النبي ﷺ والصحابة بعده إلا الغسل فيتعين». قال الشريف التلمساني في مفتاح الوصول عند كلامه عما في الآية من الاحتمال المسقط للاستدلال : «والجواب عند العلماء أنه لم ينقل عن الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم إلا الغسل لا المسح فكان ذلك دليلا على أن

---

55) هو في سنن ابن ماجة. ج 1 ــ ص 156 دار إحياء التراث العربي.

56) ص 107 الجزء الثالث. طبعة لدار الفكر.

57) الجزء 2 الصفحة 571 بتحقيق البجاوي. ط دار المعرفة للطباعة والنشر.

58) الحطاب على خليل الجزء 1 ص 212. وانظر بداية المجتهد الجزء 1 ــ ص 9.

المراد بقوله تعالى «وأرجلكم» الغسل ويكون معطوفا على «وجوهكم وأيديكم» (59)

فالثابت من عمل الصحابة الغسل لا المسح قال الزرقاني «لم يثبت عن أحد من الصحابة خلاف ذلك إلا علي وابن عباس وأنس، وثبت عنهم الرجوع عن ذلك قال عبد الرحمن بن أبي ليلى : أجمع أصحاب رسول الله ﷺ على غسل القدمين رواه سعيد بن منصور (60).

«وحكم الظاهر أنه يجب العمل بما ظهر منه مالم يقم دليل يقتضي العمل بغير ظاهره، لأن الأصل عدم صرف اللفظ عن ظاهره إلا إذا اقتضى ذلك دليل» (61).

ب ـ ويجب سنة : ببيان الرسول ﷺ لا جمال الآية سواء في قراءة النصب أو في قراءة الخفض فالاحتمال في الأولى «أن تكون لفظة أرجلكم» «معطوفة على الرأس من قولهم ما زيد بجبان ولا بخيل وقول الشاعر :

معاوني اننا بشر فاسجح   فلسنا بالجبال ولا الحديدا (62)

والاحتمال في الثانية أن تكون معطوفة على «وجوهكم» وخفضت للمجاورة. قال الجصاص في أحكام القرآن : «فثبت بما وصفنا احتمال كل واحدة من القراءتين للمسح والغسل وصار اللفظ في حكم المجمل المفتقر إلى البيان فمهما وردفيه من البيان عن الرسول ﷺ من فعل أو قول علمنا أنه مراد الله تعالى (63)

وقال الخطابي في معالم السنن في الموضوع «وإذا كان الأمر في ذلك على مذهب االغة وحكم الإعراب سواء في الوجهين وجب الرجوع إلى بيان النبي ﷺ» (64).

وجاء في شرح الزرقاني للموطأ : «وقد تواترت الأخبار عن النبي ﷺ في صفة وضوئه أنه غسل رجليه. وهو المبين لامر الله» (65) فهاته الأخبار من بيانه الفعلي ﷺ ومما ورد من بيانه القولي هاهنا : ما رواه «أبو هريرة وعائشة وعبد الله بن عمر وغيرهم أن النبي ﷺ رأى قوما تلوح أعقابهم لم يصبها الماء فقال : ويل للاعقاب من النار

---

59) ص 70. ط لمكتبة الوحدة العربية الدار البيضاء.
60) شرح الزرقاني على الموطأ. ص 48 مجلد 1 دار المعرفة بيروت سنة 1978.
61) علم أصول الفقه لخلاف. ص 163. وانظر أصول الفقه لابي زهرة ص 120.
62) التلمساني ص 70.
63) الأحكام. الجزء 2 ص 345. ط دار الكتاب العربي.
64) المجلد 1 ـ ص 94. ط دار المعرفة.
65) مجلد 1 ص 48 وانظر النووي على مسلم. ج 3 ص 129. ط لدار الفكر.

اسبغوا الوضوء. وتوضأ النبي ﷺ مرة مرة فغسل رجليه وقال : هذا وضوء من لا يقبل الله له صلاة الا به [66]

وورد في «علم أصول الفقه» لعبد الوهاب خلاف «كل مجمل في القرآن فصلته السنة تفصيلا وافيا يصير من المفسر ويكون هذا التفصيل جزءا من المفصل مكملا له مادام قطعيا. إلى أن يقول : وحكم المفسر انه يجب العمل به كما فصل و لا يحتمل ان يعرف عن ظاهره» [67]

ج ــ **وجوبه بالاجماع ثابت** : ونقله غير واحد قال النووي : «أجمع العلماء على وجوب غسل الوجه واليدين والرجلين» [68] وقال الجصاص «ثبت بالنقل المستفيض المتواتر أن النبي ﷺ غسل رجليه في الوضوء ولم تختلف الأمة فيه فصار فعله ذلك واردا مورد البيان، وفعله إذا ورد على وجه البيان فهو على الوجوب [69]

المبحث العاشر : وجوب تعميم مجمع الأذنين بالغسل

والفرض عم مجمع الأذنين والمرفقين عم والكعبين

سلف القول في وجوب غسل الوجه والموضوع ههنا في حدوده عرضا من الأذن إلى الأذن. فيلزم تعميم مجمعهما به، حيث يدخل فيه البياض الذي بين العذارين والأذنين.

ومبنى هذا الحكم أن الوجه من المواجهة وهي واقعة به فوجب غسله [70] والأصل في ذلك قوله تعالى «فاغسلوا وجوهكم» والأحاديث السابقة مع إجماع العلماء كما مر.

المبحث الحادي عشر : وجوب غسل المرفقين

أ ــ **مصدر هذا الحكم من كتاب الله** قوله تعالى : «وأيديكم إلى المرافق» وكلمتا «اليد» و«إلى» في كلام العرب من المشترك بين معنيين لغويين، فيجب

66) أحكام القرآن للجصاص ج 2 ص 345. وحديث ابي هريرة رواه مسلم. والذي بعده اخرجه ابن ماجه في كتاب الطهارة برقم 47 بدون «فغسل رجليه».

67) صفحة 167.

68) تقدم المرجع ص 107 ج 3.

69) ج 2 ص 345 من أحكامه.

70) انظر الحطاب على خليل ج ــ 1 ص 184.

حملهما على معنى واحد بدليل يعينه [71]. وكلمة اليد عند من يقول بوجوب غسل المرفقين شاملة للكف والذراع والعضد وان كانت كما يقول ابن رشد «أظهر فيها دون العضد منه فيما فوق العضد» [72].

وكلمة «إلى» عندهم بمعنى «مع» وإن كانت «في كلام العرب أظهر في معنى الغاية منها في معنى مع» [73].

الا أن اجتهاد العلماء هاهنا لم يزل الاحتمال من المسألة كما يقول الحطاب «لاحتمال ان يريد غسل اليدين إلى الكوع ثم يغسل المرفق» [74] ولما لم يكف في هذا الأمر صار هذا المشترك من المجمل الذي لا سبيل إلى بيانه إلا بالرجوع إلى الشارع الذي أجمله [75] ولذلك كان «الاعتماد في ذلك على مابينته السنة» [76].

ب ـــ دليل السنة : «ففي الصحيح عن أبي هريرة أنه غسل يديه حتى شرع في العضد وقال هكذا رأيت رسول الله ﷺ توضأ ومثله ما رواه البزار عن وائل بن حجر أنه عليه الصلاة والسلام غسل يديه حتى جاوز المرفق. وفعله ﷺ مبين فلما أدخل المرفقين دل على وجوب غسلهما» [77].

قال ابن رشد في البداية بعد سوق حديث أبي هريرة السالف الذكر : «وهو حجة لقول من أوجب إدخالهما في الغسل لأنه إذا تردد اللفظ بين المعنيين على السواء وجب ألا يُصار إلى أحد المعنيين إلا بدليل» [78]

فوجوب غسل المرفقين مبني على ما بينته السنة النبوية وإلا فإن «إلى» كما قال ابن رشد أظهر في الغاية منها في المعية والأصل فيها عدم الإدخال. فإدخالهما في الغسل كما جاء في حاشية الصاوي على الدردير للسنة وللاجماع [79].

---

71) انظر علم أصول الفقه لخلاف ص 177.

72)73) من بداية المجتهد الجزء 1 ـــ ص 7.ط. دار الكتب العربية الكبرى.

74) الحطاب ج ـــ 1 ص 191.

75) انظر علم أصول الفقه لخلاف ص 174.

76) شرح الحطاب على مختصر خليل الجزء 1 ص 191.

77) شرح الحطاب للمختصر الجزء 1 ص 191 وحديث أبي هريرة فيه رواه مسلم في أول باب استحباب اطالة الغرة والتحجيل في الوضوء.

78) الجزء 1 ـــ ص 8.

79) الجزء 1 ـــ ص 107 طبعة لدار المعارف بمصر سنة 1972.

ويؤكد هذا فعل ابن العربي في الأحكام حيث استدل على هذا الحكم بالحديث قال : «وقد روى الدارقطني وغيره عن جابر بن عبد الله أن النبي ﷺ لما توضأ أدار الماء على مرفقيه» (80).

ومما اعتمده العلماء في استنباط هذا الوجوب من قوله تعالى «وأيديكم إلى المرافق» قاعدة «الأخذ بالوثيقة والعمل بالإحتياط في باب العبادات أولى» (81) فقالوا بغسل المرفقين استظهارا باليقين، وقاعدة حمل المطلق على المقيد «فلما قال إلى المرافق أسقط ما بين المنكب والمرفق وبقيت المرافق» (82).

المبحث الثاني عشر : وجوب غسل الكعبين

ا ـــ **مصدره من الكتاب** قول الله تعالى «وأرجلكم إلى الكعبين» «والخلاف في دخولهما في الغسل كالخلاف في دخول المرفقين» (83) وأصل اختلافهم كما يقول ابن رشد الاشتراك الذي في حرف «إلى» (84) فلما اختلفوا في هذا الحرف هل هو بمعنى «مع» أو حرف غاية، واذا كان للغاية هل يدخل ما بعدها فيما قبلها. صار ذلك من قبل المجمل الذي يرجع فيه إلى بيان الشارع الذي أجمله.

ب ـــ **مصدره من السنة** : في صحيح مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه «أنه توضأ فغسل يديه حتى شرع في العضدين وغسل رجليه حتى شرع في الساقين ثم قال : هكذا رأيته ﷺ يتوضأ» (85).

قال العلامة البدر العيني بعد استدلاله في المسألة بهذا الحديث : «ولم ينقل تركها فكان فعله ﷺ بيانا أنه مما يدخل (86).

ج ـــ **وجوبه للإحتياط** : وكما قيل بدخول المرفقين في الغسل عملا بقاعدة : الأخذ بالوثيقة والعمل بالاحتياط في باب العبادات أولى، يقال في الكعبين. فيغسلان

80) الجزء 2 ـــ ص 567.
81) انظر معالم السنن للخطابي ج 1 ـــ ص 90 ـــ ط لدار المعرفة. بيروت.
82) انظر ابن العربي في الأحكام.
83) الحطاب في شرحه للمختصر الجزء 1 ـــ ص 212.
84) بداية المجتهد الجزء 1 صفحة 10.
85) رواه مسلم في باب استحباب اطالة الغرة والتحجيل
86) عمدة القاري. المجلد الأ‍ ل. الجزء 2 صفحة 234. طبعة لدار الفكر. بيروت.

احتياطا لأن الواجب لا يتوصل إليه إلا بدخولهما وذلك احوط لزوال تكلف التحديد [87].

المبحث الثالث عشر : تخليل أصابع اليدين

خلل أصابع اليدين وشعر وجه إذا من تحته الجلد ظهر

أ — **المصدر الأول** : أصل هذا الحكم في كتاب الله تعالى مجمل متوقف على بيان السنة النبوية فقوله عز وجل «فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق» ليست فيه كيفية الامتثال لهذا الأمر فجاءت السنة مبينة لها.

ب — **المصدر الثاني** : قال أبو الحسن في هذا الحكم : والأصل فيه ما في الترمذي وغيره من قوله عليه الصلاة والسلام : إذا توضأت فخلل أصابع يديك ورجليك. [88].

قال ابن العربي في العارضة في شرح حديث الترمذي هذا عن عاصم ابن صبرة عن أبيه : «أحكامه أربعة. الأول : قوله فخلل بين الأصابع في حديث لقيط الصحيح عام في كل أصبع في الوضوء إلا أنه واجب في اليدين واختلفوا في الرجلين» [89] وجاء في حاشية الرهوني على شرح الزرقاني لمختصر خليل «وقيل إن ذلك واجب في الجميع لما روى حذيفة أن النبي ﷺ قال : خللوا بين الأصابع لا تتخللها النار» [90].

وهذا بيان السنة القولية لمجمل الكتاب، وورد فيه الأمر بتخليل الأصابع والأمر للوجوب إلا بقرينة وهي قائمة بالنسبة لأصابع القدمين فحمل الأمر فيها على الاستحباب. قال مالك في عدم لزوم تخليلها «لأنها متلاصقة يشق وصول الماء إليها..» [91] وبقي على الوجوب بالنسبة لأصابع اليدين.

---

87) انظر شرح الحطاب للمختصر عند كلامه عن غسل المرفقين ج 1 — ص 191 دار الفكر.الطبعة الثانية.
88) شرح أبي الحسن للرسالة. ج 1 — ص 168. دار الفكر وانظر أيضا الحطاب على خليل الجزء 1 — ص 195.
89) العارضة ج 1 — ص 56 وفيه رواية «إذا توضأت فخلل الأصابع» ط مكتبة المعارف.
90) الجزء الأول ص — 118 دار الفكر سنة 1978 طبعة مصورة عن طبعة المطبعة الأميرية ببولاق سنة 1306 هـ.
91) نقله ابن العربي في العارضة ج 1 — ص 56.

المبحث الرابع عشر : وجوب تخليل شعر الوجه

لقد ورد الأمر بغسل الوجه في كتاب الله وهو واجب «والوجه اسم لما تقع به المواجهة» (92)

قال في التلقين «فإن كان على الوجه شعر لزم إمرار اليد عليه ثم ينظر فما كان كثيفا قد ستر البشرة سترا لا تتبين معه انتقل الفرض إليه وسقط فرض إيصال الماء إلى البشرة وإن كان خفيفا تتبين معه البشرة لزم إمرار الماء عليه وعلى البشرة» (93)

لان الفرض كما في مقدمات ابن رشد «إنما هو في غسل ظواهر الأعضاء دون البواطن» (94).

والجلد الذي تحت اللحية الخفيفة لم تنتف عنه صفة المواجهة فلا ينتقل فرض الغسل عنه إلى ظاهر الشعر، فلا بد من ايصال الماء إليه وغسله ولا يتحقق ذلك بتخليل ما عليه من هذا الشعر.

وهذا التخليل من ثم واجب عملا بالقاعدة الأصولية : ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب.

92) حكاه الحطاب في شرحه للمختصر عن ابن عبد السلام الجزء 1 — ص 189 وانظر ميارة في الشرح الكبير. ص 106. ط درا الفكر.

93) حكاه الحطاب في شرحه المذكور الجزء 1 — الصفحة 188.

94) الجزء 1 الصفحة 50.



الانسان مدني بطبعه، فلا بد أن يعيش في جماعة، لأنه لا يستطيع أن يفي باحتياجاته كاملة بمفرده.

وينشأ عن التجمع البشري علاقات متشابكة متداخلة متنوعة لو تركت على سجيتها لتصادمت وتصارعت، ولعمت الفوضى ولأكل القوي الضعيف، ولسادت شريعة الغاب.

من أجل ذلك كان لا بد من تنظيم لحياة الناس يضمن توجيه طاقاتهم وعلاقاتهم في سبيل البناء والتعمير، والترابط والتعاون والتكافل، وتوفير الأمن والعدل وتحصيل أكبر قدر من المصالح والمنافع لكل فرد من أفراد هذا المجتمع.

وهذا يقتضي بالضرورة تقييد حرية الأفراد بضوابط وقيود تقعدهم عن العدوان بعضهم على بعض.

هذه الضوابط إنما تتمثل في النظم والشرائع الاسلامية التي تحكم حركة الحياة، ونشاط الناس، وتحدد الحقوق والواجبات والصلاحيات والمسؤوليات.

ومن بين هذه النظم والشرائع التي أتى بها الاسلام نظام الشركة ونظام الإرث ونظام القسمة.

لقد أجاز الاسلام الشركة بين أفراد المجتمع إذا اقتضتها مصالحهم، فالشركة عقد غير موروث، وهي من العقود الجائزة وليست من العقود اللازمة ومعنى هذا أنه يجوز لأحد الشركاء أن ينفصل عن الشركة متى شاء لأن الأصل عدم إجبار الشركاء على البقاء في الشيوع، فيجوز لهم المطالبة بالقسمة أي قسمة المال الشائع بينهم الذي وجد عن طريق عقد الشركة.

وقد يكون المال الشائع بين الشركاء ليس، مصدره عقد الشركة بل مصدره الارث. فللورثة كذلك الحق في المطالبة بقسمة التركة وإعطاء كل ذي حق حقه، ويرى الاسلام أن التركة التي يقسمها الوارثون هي الباقي من ممتلكات مورثهم بعد قضاء ديونه وتنفيذ وصاياه.

وعقد القسمة سواء قسمة التركة أو غيرها يخضع لأحكام خاصة وقواعد عامة يجب على كل مسلم معرفتها لأن هذا مما يتعلق بحياته اليومية.

معنى القسمة والأصل في شرعيتها

معنى القسمة :

أ ــ القسمة في اللغة هي عبارة عن إفراز النصيب.

ب ــ وفي الشرع عرفت بتعريفات شتى نذكر منها ما يلي :

1 ــ تعريف، ابن عرفة : «القسمة تصيير مشاع من مملوك مالكين معينا ولو باختصاص تصرف فيه بقرعة أو تراض»[1].

2 ــ تعريف الكاساني : «القسمة هي عبارة عن إفراز بعض الانصباء عن بعض ومبادلة بعض ببعض»[2].

3 ــ تعريف أبي الحسن المالكي الشاذلي : «القسمة هي تمييز حق لينتفع كل من الشركاء بما تميز له»[3].

الأصل في شرعيتها :

ويستدل على جواز القسمة بالكتاب والسنة والاجماع.

أولا : الكتاب ومنه :

أ ــ قوله تعالى : ﴿ونبئهم أن الماء قسمة بينهم كل شرب محتضر﴾ [4].

ب ــ وقوله تعالى : ﴿وإذا حضر القسمة أولوا القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه وقولوا لهم قولا معروفا﴾ [5].

---

1) البهجة في شرح تحفة ابن عاصم ــ لأبي الحسن بن عبد السلام التسولي ــ ج 2 ــ ص :127.
2) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ــ الكاساني ــ ج : 7، ص : 17
3) كفاية الطالب الرباني لرسالة أبي زيد القيرواني ــ لعلي أبي الحسن المالكي الشاذلي ــ ج :2، ص 292.
4) سورة القمر، الآية : 28
5) سورة النساء، الآية : 8

ج ـــ وقوله تعالى أيضا : ﴿مما قل منه أو كثر نصيبا مفروضا﴾ (6).

ثانيـا السنـة :

أ ـــ قوله ﷺ : «أيما دار قسمت في الجاهلية فهي على قسم الجاهلية وأيما دار أدركها الإسلام ولم تقسم فهي على قسم الإسلام» (7).

ب ـــ وقوله ﷺ : «الشفعة فيما لم يقسم فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة» (8).

ج ـــ ومن طريق أبي داود حدثنا موسى حماد بن أيوب السختياني عن أبي قلابة عن عبد الله بن يزيد الخطمي عن عائشة أم المؤمنين قالت : «كان رسول الله ﷺ يقسم فيعدل فيقول : «اللهم هذه قسمتي فيما أملك فلا تلمني فيما تملك ولا أملك» (9).

د ـــ ما استشهد به من قسمة رسول الله ﷺ الغنائم بين الصحابة وقسمة المواريث وغير ذلك (10).

ثالثـا الاجمـاع :

أما الاجماع فلأن الناس استعملوا القسمة من لدن رسول الله ﷺ إلى يومنا هذا من غير نكير فكانت شرعيتها متوازنة والمعقول يقتضيه توفيرا على كل واحد مصلحته بكاملها.

وقد اتفق جميع الأئمة على جوازها، إذ الشركاء قد يتضررون بالمشاركة، ولأن بالناس حاجة إلى القسمة ليتمكن كل واحد من الشركاء من التصرف على إيثاره ويتخلص من سوء المشاركة وكثرة الأيدي.

أنـواع القسمـة :

القسمة نوعان : قسمة الرقاب وقسمة المنافع، ونخصص لكل نوع فرعاً خاصاً.

---

6) سورة النساء، الآية : 7

7) الموطأ ـــ للامام مالك ـــ رواية يحيى بن يحيى الليثي ص : 530 ـــ الطبعة الأولى

8) فتح الباري شرح صحيح البخاري ـــ ابن حجر العسقلاني ـــ ج : 5 ص : 134

9) السنن الكبرى ـــ أبي بكر أحمد بن علي البيهقي ـــ ج : 7، ص : 298 ـــ دار الفكر

10) سنن ابن ماجة ـــ باب الفرائض ـــ ج : 2 ـــ ص : 170

• الفرع الأول : قسمة الرقاب :

وقسمة الرقاب ثلاثة أقسام : قرعة بعد تقويم وتعديل، ومراضاة بعد تعديل وتقويم، ومراضاة من غير تقويم ولا تعديل.

وإلى هذه الأقسام الثلاثة أشار ابن عاصم في التحفة :

ثلاث القسمة في الأصول ... وغيرها تجوز مع تفصيل

فقسمة القرعة بالتقويم ... تسوغ في تماثل المقسوم

وقسمة الوفاق والتسليم ... لكن مع التعديل والتقويم

وقسمة الرضا والاتفاق ... من غير تعديل على الاطلاق[11]

وفيما يلي نخصص لكل قسم من هذه الأقسام الثلاثة مبحثا مستقلا.

المبحث الأول : قسمة القرعة بعد التقويم والتعديل :

عرفها ابن عرفة بقوله : «القرعة هي فعل ما يعين حظ كل شريك مما بينهم مما يمتنع علمه حين فعله من القسمة»[12].

وقسمة القرعة يقضي بها على من أباها فيما يحتمل القسمة، وسواء كان الذى دعا إليها صاحب الأقل أو الأكثر، قال التاودي : «ومن أبى القسم بها ي بالقرعة ــ مع استجماع شروطها ــ فيجبر إلى من دعا إليها ويحكم عليه بها»[13].

وتجوز قسمة القرعة بين أهل الحجر من صبي أو سفيه أو غيرهما ويقسم بينهم الوصي أو القاضي أو مقدمه بعد ثبوت ملكية موروثهم وحوزه لما يراد قسمه كما سيأتي، وكذلك تجوز القسمة فيما بينهم وبين غيرهم من أهل الرشد ويحكم بها على من أباها منهم كما سبق.

ولا تجوز قسمة القرعة إلا فيما اتفق جنسه أو تقارب فلا تكون في الأصناف المتباينة والأجناس المختلفة، ولا يجمع فيها بين حظ اثنين قال الشيخ خليل «وأفرد كل نوع» وشرح الدردير قول خليل فقال : «فمعنى أفرد أنه لا يضم لغيره في القسم، فلا يجمع بين نوعين ولا بين صنفين متباعدين بل كل نوع على حدته،

---

11) شرح محمد ميارة على التحفة، ج : 2 ، ص : 57

12) شرح الحطاب على مختصر خليل ــ ج : 5، ص : 335.

13) شرح التاودي على التحفة ــ ج : 2 ــ ص : 129

قال ابن رشد لا يجمع في القسمة بالسهم الدور مع الحوائط ولا مع الأرضين، ولا الحوائط مع الأرضين بل يقسم كل شيء من ذلك على حدته، ولا يجمع فيها بين دار وجنان ولا بين طيب ورديء في الأرضين وغيرهما، ولا يؤدي أحد الشركاء ثمنا لأنه إذا أداه صار صنفين والقرعة لا تكون إلا في صنف واحد، وتجوز في الديار إذا تقاربت أماكنها واستوت الرغبة فيها»[14].

وتمنع أيضا قسمة القرعة في المكيل والموزون والمعدود لأنه إذا كيل أو وزن أو عد فلا معنى للقرعة فيه، جاء في البداية : «وأما المكيل والموزون فلا تجوز فيه القرعة باتفاق»[15] ومحل المنع إذا ترك الكيل والوزن واقترعوا وأما القرعة بعد الكيل أو الوزن فجائزة[16]، وإذا قسم بالتحري ما شأنه أن يباع بالكيل فلا تجوز القرعة لمظنة التفاضل فتحصل الربا، وأما مالا يكال من الطعام كالخبز واللحم والشأن فيه الوزن وكذا ما الشأن فيه العد كالبيض إن قسم بالتحري هل تجوز القرعة أو تمنع خلاف فابن رشد والباجي يمنعان ذلك، وبعضهم جوز ذلك بشرط أن يقل المقسوم لأن التحري يحيط به فإذا كثر جدا لم يجز اقتسامه بالتحري.

ولا تجوز القرعة على أن يزيد أحدهما الآخر شيئا من الدراهم مثلا، فإذا كانت قيمة إحدى الدارين مائة وقيمة الأخرى خمسين فلا يجوز أن يقترعا على أن من صارت له ذات الخمسين زاده الآخر خمسة وعشرين إذ كل منهما لا يدري هل يرجع أو يرجع عليه[17].

ويرجع في هذه القسمة بالغبن إذا ظهر وكان القيام به إذا ثبت لأن كل واحد منهما على قيمة مقدرة وقدر معلوم فإذا وجد نقصا من ذلك وجب له الرجوع[18].

وتعديل السهام لا يخلو من أربعة أقسام :

أحدها : أن تكون السهام متساوية، وقيمة أجزاء المقسوم متساوية كأرض بين ستة لكل منهما سدسا فتعدل بالمساحة ستة أجزاء متساوية ثم يقرع.

---

14) الدردير على المختصر ـــ ج : 2 ـــ ص : 204
والبهجة على التحفة ـــ ج : 2 ـــ ص 128 ـــ 129
وميارة على التحفة ـــ ج : 2 ـــ ص : 58

15) بداية المجتهد ونهاية المقتصد ـــ أبو الوليد محمد ابن رشد ج : 2 ـــ ص : 269.

16) شرح ميارة على التحفة ـــ ج : 2، ص 59

17) البهجة ـــ ج : 2 ـــ ص 131

18) شرح ميارة على التحفة ج : 2، ص : 57

الثاني : أن تكون السهام متفقة، والقيمة مختلفة، فتعدل الأرض بالقيمة وتجعل ستة أسهم متساوية بالقيمة.

الثالث : أن تكون القيمة متساوية والسهام مختلفة كأرض بين ثلاثة لأحدهم النصف، وللثاني الثلث، وللثالث السدس، أوأجزاؤها متساوية القيمة فتجعل ستة أسهم.

الرابع : إذا اختلفت السهام والقيمة، فتعدل السهام بالقيمة وتجعل ستة أسهم متساوية القيمة ثم يقرع[19].

وصفة القرعة أن تكتب أسماء الشركاء في رقاع وتجعل في طين أو شمع، وتكتب أسماء المواضع مقسومة ثم تخرج أول كل رقعة من الأسماء ثم أول رقعة من المواضع فيعطى من خرج اسمه نصيبه في ذلك الموضع وذلك بعد أن تقسم الفريضة وتقوم الأملاك المقسومة ثم تقسم قيمتها على سهام الفريضة ثم قسم بين أربابه قسمة ثانية[20].

والسهمة إنما جعلها الفقهاء في القسمة تطييبا لنفوس المتقاسمين وهي موجودة في الشرع في مواضع منها قوله تعالى : فساهم فكان من المدحضين»[21] وقوله تعالى : ﴿وما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم﴾ [22].

ومن ذلك الأثر الثابت الذي جاء فيه : «أن رجلا أعتق ستة أعبد عند موته، فأسهم رسول الله ﷺ بينهم، فأعتق ثلث ذلك الرقيق»[23].

ذكر ابن عاصم في التحفة أحكام قسمة القرعة فقال :

فقسمة القرعة بالتقويم ... تسوغ في تماثل المقسوم
ومن أبى القسم بها فيجبر ... وجمع حظين بها مستكر
كذلك في اختلاف الأجناس وفي ... مكيل أو موزون المنع اقتفي
ولا يزيد بعضهم شيئا ولا ... يزاد في حظ لكي يعدلا
وبين أهل الحجر ليس يمتنع ... قسم بها ومدعى الغبن سمع
وهذه القسمة حيث تستحق ... يظهر فيها أنها تمييز حق[24]

19) الاقناع في فقه الامام أحمد بن حنبل ــ أبي النجا شرف الدين موسى الحجاوي ــ ج : 3، ص : 417
20) سعد الشموس والأقمار ــ عبد القادر الخيراني ص : 141
21) سورة الصافات، الآية : 141
22) سورة آل عمران، الآية ص : 44
23) سنن الترمذي ــ ج : 10 ــ ص : 285
24) شرح ميارة على التحفة ــ ج : 2 ص : 57

المبحث الثاني : قسمة المراضاة بعد التقويم والتعديل

النوع الثاني من أنواع قسمة الرقاب وهو قسمة المراضاة بعد التقويم والتعديل، وتسمى أيضا قسمة الوفاق والتسليم لتوافق الشركاء عليها وتسليم كل منهم لصاحبه ما أخذه من غير قرعة لكن مع التعديل لأجزاء المقسوم والتقويم المحصل لذلك التعديل إذ لا يحصل التعديل إلا به[25].

وعرف ابن عرفة قسمة المراضاة بقوله : «وهي أخذ بعضهم بعض ما بينهم على أخذ كل واحد منهم ما يعدله بتراض ملكا للجميع»[26].

وهذا النوع من القسمة يشمل جميع الأشياء من عقارات وعروض وحيوانات بإطلاق سواء اتفق الجنس أو اختلف فيجوز أن يتراضيا على أن يأخذ هذا فرسا قيمته عشرة وهذا ثوبا قيمته كذلك، وكذلك إن أخذ هذا قمحا والآخر قطنية مماثلة له في القيمة[27] قال في البداية : «وتجوز في الرقاب المتفقة والمختلفة لأنها بيع من البيوع وإنما يحرم فيها ما يحرم في البيوع»[28].

ومما لا تجوز فيه قسمة المراضاة بعد تقويم وتعديل ــ استثناء مما سبق ــ الطعام الذي يمتنع فيه التفاضل، فإنه تمنع قسمته إذا أدت إلى التفاضل الممنوع كأن يكون وسق شعير ونصف وسق قمح بين رجلين فيقومان الوسق بستة دراهم مثلا ونصف الوسق بستة أيضا على أن يخرج أحدهما بالوسق من الشعير والآخر بنصف الوسق من القمح فهذا لا يجوز للتفاضل بين القمح والشعير، هذا وإذا منعت القسمة المؤدية للتفاضل في الطعام فأحرى التي تؤدي إليه وإلى النساء في بيع أحد النقدين بالآخر[29] فلا يجوز أن يأخذ أحدهما وسقا من قمح الآن ليأخذ الآخر مثله من جنسه أو من غير جنسه غدا فإذا كان غير مقتات أو غير مدخر جاز التفاضل وامتنع النساء[30].

وتجوز قسمة الوفاق والمراضاة ــ ولو في الأجناس المختلفة الأجناس المتباينة والبعيدة

---

25) البهجة على التحفة ــ ج : 2 ــ ص : 132
26) الحطاب على مختصر خليل ــ ج : 5 ــ ص : 135
27) التاودي على التحفة ج : 2 ــ ص : 132، والبهجة : ج 2 ص : 132 وميارة ج : 2 ص : 60
28) بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد، ج : 2، ص : 228
29) شرح ميارة على التحفة ج : 2 ص : 61
30) البهجة على التحفة ــ ج : 2 ص : 133
31) التاودي على التحفة ــ ج : 2 ص 133

بعضها عن بعض ــ على الناس كلهم حتى على المحجور منهم من صبي وسفيه وغيرهما إذا ظهر السداد فيها وثبت بالبينة[31].

ومحل جوازها على المحجور إذا لم تكن بينه وبين حاجره وإلا فلا يجوز ولو ظهر السداد على الراجح المعمول به من أنه لا بد من الرفع للإمام فيقدم من يقسم بينه وبين محاجره فإن لم يرفع للامام فسخت لأنه باع مال محجوره من نفسه[32].

ولا يجبر على هذه القسمة من أباها لأنها بيع على المشهور ولا يجبر أحد على بيع شيئه. ولا يمنع فيها زيادة العين أو غيرها بخلاف قسمة القرعة، جاء في شرح ميارة : «لا بأس أن يزيد أحدهما على الآخر دراهم أو دنانير مقبوضة أو مدخرة[33].

ويرجع فيها بالغبن إذا ظهر كقسمة القرعة، فإذا ادعى أحد الشركاء الغبن فيها تسمع دعواه لدخولهما على قيمة مقدرة وقدر معلوم إذا قام بالقرب فإن طال كالسنة فلا قيام له[34].

قال ابن عاصم في التحفة :

وقسمة الوفاق والتسليم لكن مع التعديل والتقويم
جمع لحظين بها لا يتقى وتشمل المقسوم كلا مطلقا
في غير ما من الطعام ممتنع فيه تفاضل ففيه تمتنع
وأعملت حتى على المحجور حيث بدا السداد في المشهور
وما مزيد العين بالمحظور ولا سواه هبه بالتأخير
ومن أبى القسم بها لا يجبر وقائم بالغبن فيها يعذر[35]

المبحث الثالث : قسمة المراضاة بلا تقويم ولا تعديل

النوع الثالث من أنواع قسمة الرقاب وهي قسمة المراضاة والاتفاق من غير تعديل ولا تقويم.

وهذه القسمة هي كقسمة المراضاة بعد تعديل وتقويم على الاطلاق أي في جميع أحكامها فتجوز في الجنس الواحد والمختلف، والمكيل والموزون، ويجمع فيها بين

32) البهجة ــ ج :2 ص 133
33) شرح ميارة ج : 2 ــ ص : 61
34) شرح التاودي ج : 2 ــ ص 134
35) شرح ميارة ج : 2 ــ ص : 60
36) البهجة على التحفة ج : 2 ص 134

حظين، ويحرم التفاضل في المقتات المدخر من طعامها، ولا يمنع فيها زيادة العين أو غيرها إلا أنه لا قيام فيها بالغبن لأنه لم يأخذ ما خرج به على قيمة مقدرة ولا على ذراع معلوم ولا على أنه مماثل لما خرج عنه فهي كبيع المساومة باتفاق وهو لا قيام فيه بالغبن[36]

ومحل عدم قيام الغبن في قسمة المراضاة من غير تقويم ولا تعديل إذا لم يكن العاقد للقسمة وكيلا، أما إذا كان العاقد كذلك فللموكل به القيام به إذا ثبت لأن القاعدة المشهورة أن كل من ناب عن غيره فلا يمضي من فعله إلا ما كان سدادا[37].

قال ابن عاصم في التحفة :

وقسمة الرضا والاتفاق	من غير تعديل على الاطلاق
كقسمة التعديل والتراضي	فيما عدا الغبن من الأغراض
ومدع غبنا بها أو غلطا	مكلف إن رام نقصا شططا[38]

الفرع الثاني : قسمة المنافع

قسمة المنافع وهي المسماة بالمهايئات[39] وعرفها ابن عرفة بقوله : «وهي اختصاص شريك بمشترك فيه عن شريكه فيها زمنا معينا من متحد أو متعدد ويجوز في نفس منفعته لا في غلته[40]».

وقسمة المنافع لا تجوز بالقرعة ولا يجبر عليها من أباها خلافا لأبي حنيفة، وهي على وجهين :

1) قسمة في الأعيان.
2) قسمة في الأزمان[41].

ويستدل على جواز المهايئات بنوعيها بالزمان والمكان بقوله تعالى : ﴿قال هذه ناقة لها شرب ولكم شرب يوم معلوم﴾ [42] أخبر سبحانه وتعالى والحكيم إذا حكى

---

37) ميارة على التحفة ج : 2 ص : 61 ــ 62
والتاودي على التحفة ج : 2 ص : 134

38) ميارة على التحفة : ج : 2 ص : 60

39) جاء في مواهب الجليل ج : 5 ص : 334 : «قال الرجراجي وقسمة المهايأة تقال بالنون لأن كل واحد منهما هنى صاحبه بما أراده وتقال بالياء أيضا لأن كل واحد منهما هيأ لصاحبه ما طلبه منه»

40) مواهب الجليل شرح مختصر خليل ــ محمد بن عبد الرحمن الحطاب ــ ج : 5 ص 334

41) القوانين الفقهية ــ ابن جزي ــ ص : 275

42) سورة الشعراء، الآية : 155

عن منكر غيره فدل على جواز المهايئات بالزمان بظاهر النص وثبت جواز النوع الآخر من طريق الدلالة لأنها أشبه بالمقاسمة من النوع الأول ولأن جواز المهايئات بالزمان لمكان حاجات الناس، وحاجتهم إلى المهايئات بالمكان أشد لأن الأعيان كلها في احتمال المهايئات بالزمان شرع سواء من الأعيان مالا يحتمل المهايئات بالمكان كالعبد والبيت الصغير ونحوهما فلما جازت تلك تجوز هذه أولى[43].

وإلى قسمة المنافع أشار خليل بقوله : «القسمة تهايؤ في زمن كخدمة عبد شهرا وسكنى دار سنين كالاجارة لا في غلة ولو يوما»[44].

وفيما يلي نتناول الحديث عن أنواع قسمة المنافع وذلك في مبحثين اثنين.

المبحث الأول : قسمة المنافع بالأزمان

قسمة المنافع بالأزمان معناها أن ينتفع كل واحد من الشريكين بالعين مدة متساوية لمدة انتفاع صاحبه مثل أن يسكن أحدهما الدار شهرا ويسكنها الآخر شهرا آخر[45].

وفي المهايئات بالزمان لا بد من ذكر الوقت من اليوم والشهر ونحو ذلك لتصير المنافع معلومة، لأن المهايئات بالزمان قسمة مقدرة بالزمان فلا تصير معلومة إلا بذكر زمان معلوم[46] جاء في شرح الدردير : «فلا بد من تعيين الزمن قطعا إذ به يعرف قدر الانتفاع وإلا فسدت»[47].

واختلف في المذهب المالكي في تحديد المدة التي يجوز فيها القسمة لبعض المنافع دون بعض للإستغلال أو الانتفاع مثل استخدام العبد وركوب الدابة وزراعة الأرض، وذلك أيضا فيما ينقل ويحول أو لا ينقل أو لا يحول. فأما فيما ينقل ويحول فلا يجوز عند مالك وأصحابه في المدة الكثيرة ويجوز في المدة اليسيرة، وذلك في الاستغلال والانتفاع. وأما فيما لا ينقل ولا يحول فيجوز في المدة البعيدة والأجل البعيد وذلك في الاستغلال والانتفاع[48].

43) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ــ أبو بكر مسعود الكاساني ج : 7 ص : 32
44) شرح الدردير على مختصر خليل ــ ج : 2 ــ ص : 203
45) القوانين الفقهية ــ لابن جزي ص : 275
46) البدائع ــ ج : 7 ص 32 ــ 33
47) الدردير على المختصر ــ ج : 2 ــ ص 203
48) بداية المجتهد ج : 2 ــ ص : 269

المبحث الثاني : قسمة المنافع بالأعيان

قسمة المنافع بالأعيان وهي أن يقسم الشريكان الرقاب على أن ينتفع كل واحد منهما بما حصل له مدة محدودة والرقاب باقية على أصل الشركة (49)، مثل أن يسكن أحدهما دارا والآخر أخرى ويركب أحدهما فرسا والآخر أخرى(50).

وكذلك لو تهايأ على أن يأخذ أحدهما السفل والآخر العلو جاز ذلك، وجاء في المدونة :

«قلت : أرأيت لو أن دارا بيني وبين رجل اقتسمناها على أن أخذت أنا الغرف وأخذ هو الاسافل أيجوز ذلك في قول مالك أم لا ؟

قال : ذلك جائز»(51)

ولا يشترط بيان المدة في هذا النوع ، ولكل واحد منهما ولاية السكنى والاستغلال مطلقا لأن الحاجة إلى ذكر الوقت لتصير المنافع معلومة، والمهايئات بالمكان قسمة منافع مقدرة مجموعة بالمكان. ومكان المنفعة معلوم فصارت المنافع معلومة بالعلم بمكانها فجازت المهايأة(52).

ولا يجوز التهايؤ في الغلة فإذا تهايأ في الحيوان اللبون ليحلب هذا يوما وهذا يوما، أو في الشجرة المثمرة لتكون الثمرة لهذا عاما أو لهذا عاما لم يصح، لما فيه من التفاوت الظاهر(53) لأن اللبن والثمر عين مال فلا تدخل تحت عقد المهايئات(54).

ما لا ينقسم وقوله ﷺ : «لا ضرر ولا ضرار» (55)

1 ــ اختلف الفقهاء في الشيء المشترك الغير القابل للقسمة :

أ ــ مذهب الظاهرية : يقسم كل شيء سواء أرضا كان أو دارا صغيرة أو كبيرة أو حماما أو ثوبا أو سيفا أو لؤلؤة أو غير ذلك حاشا الرأس الواحد من الحيوان

---

49) 50) البداية ــ ج : 2 ص 269 والقوانين الفقهية ص : 275.

51) المدونة الكبرى ــ مالك بن أنس ــ رواية سحنون، ج : 14 ــ ص 463

52) البدائع ــ ج : 7 ص : 32

53) الاقناع ج : 3 ص 413

54) البدائع ج : 7 ص 32

55) سنن ابن ماجة ــ ج : 2، ص : 57، ط : 1ــ مط. : التازية بمصر

والمصحف فلا يقسم أصلا[56] واستدلوا بقوله تعالى : ﴿مما قل منه أو كثر نصيبا مفروضا﴾ [57].

ب ــ مذهب الجمهور : الشيء المشترك إماأن لا يقبل القسمة رأسا كالعبد الواحد والياقوتة ونحوهما. أو يقبلها بضرر كالخف والثوب ونحوهما. فالحكم في القسمين منع قسمته[58] لأن الأول فيه إتلاف لعينه والثاني فيه إتلاف لمنفعته، ولأن المقصود بالقسمة توفير المنفعة فإذا أدت إلى الضرر وقطع المنفعة عن كل واحد منهما على الوجه الذي كان قبل القسمة فلا تجوز قسمتهم لقوله ﷺ : «لا ضرر ولا ضرار».

2 ــ واختلف الفقهاء كذلك فيما إذا طلب أحد الشريكين القسمة وكان فيها ضرر على الآخر ؟

قال أبو حنيفة : إن كان الطالب للقسمة منهما هو المتضرر بالقسمة لا يقسم، وإن كان الطالب لها ينتفع أجبر الممتنع منهما عليها.

وقال مالك : يجبر الممتنع على القسمة بكل حال.

ولأصحاب الشافعي : إذا كان الطالب هو المتضرر أجبر على أصح الوجهين.

وقال الامام أحمد : لا يقسم ذلك بل يباع ويقسم ثمنه[59].

3 ــ واختلفوا في الضرر المانع من القسمة :

فقال قوم : وهو ما لا يمكن معه انتفاع أحدهما بنصيبه مفردا فيما كان ينتفع به مع الشركة، مثل أن يكون بينهما دار صغيرة إذا قسمت أصاب كل واحد منهم موضعا ضيقا لا ينتفع به، ولو أمكن أن ينتفع به في شيء غير الدار ولا يمكن أن ينتفع دار لم يجبر على القسمة لأنه ضرر يجري مجرى الاتلاف.

وقال أحمد : إن المانع هو أن تنقص قيمة نصيب أحدهما بالقسمة عن حال الشركة سواء انتفعوا به مقسوما أو لم ينتفعوا[60].

4 ــ واختلفوا إذا تشاح الشريكان في العين الواحدة ولم يتراضيا بالانتفاع بها على الشياع وأراد أحدهما أن يبيع صاحبه معه :

56) المحلى ــ أبو محمد علي ابن حزم ــ ج : 8 ص : 130
57) سورة النساء الآية : 7
58) البهجة ج : 2 ص 137
59) رحمة الأمة في اختلاف الأئمة ــ أبو عبد الله بن عبد الرحمن الدمشقي ــ الجزء : 2 ص 196 ــ بهامش الميزان الكبرى
60) المغني ــ ابن قدامة ج : 9 ص : 216

قال الامام الشافعي : لا يجبر الممتنع على البيع. جاء في الوجيز : «ولو تنازع الشركاء وأصروا تركناهم ولم نبع عليهم»(61).

وقال الامام ابن تيمية : «إذا طلب المقاسمة ولم يمكن قسمة العين فإن العين تباع، ويجبر الممتنع على البيع، ويقسم الثمن بينهما. وهذا مذهب جمهور العلماء : كمالك وأبي حنيفة وأحمد بن حنبل، وذكر بعض المالكية أن هذا إجماع. وقد دل على ذلك ما ثبت في الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال : من أعتق شركا لي في غلام، وكان له من المال ما يبلغ ثمن الغلام، قوم عليه قيمة عدل، لا وكس، ولا شطط، فأعطى شركاءه حصصهم، وعتق عليه العبد، وإلا فقد عتق منه ما عتق»(62) فدل هذا الحديث على أن حق الشريك في نصف قيمة الجميع، لا في قيمة نصف الجميع، فإنه إذا بيع العبد كله ساوى ألف درهم مثلا، وإذا بيع نصفه ساوى أقل من خمسمائة درهم وحق الشريك نصف الألف. فهكذا في العقار الذي لا يقسم يستحق نصف قيمته جميعه، فيباع جميع العقار، ويعطى حصته من الثمن إذا طلب ذلك، وبهذا يرتفع عنه الضرر، وبهذا يتبين كمال محاسن الشريعة وما فيها من مصالح العباد في المعاش والمعاد(63).

وقال مالك في المدونة :

«قلت : أرأيت إن كان الميراث عبدا واحدا أو دابة واحدة أو ثوبا واحدا أو سرجا أو ثورا أو طستا واحدا فأرادوا أن يقتسموا ؟ !

قال : قال مالك إن هذا لا يتقسم ولكن يباع عليهم جميع هذا لأن هذا مما لا يقسم كل نوع منه على حدة إلا أن يتراضوا على شيء فيكون لهم ما تراضوا عليه، فأما بالسهام فلا يجوز أن يقتسموا»(64).

5 — وكيفية العمل في بيع ما يجاب إلى بيعه، أن القاضي يحكم بتسويقه بينهما إن كانا اثنين أو بينهم إن كانوا أكثر، ومن يريد أخذه يزيد في الثمن على صاحبه، فإن أبوا من المقاواة فيما بينهم قومه أهل البصر بعدما تقدم من تسويقه ويأخذه بذلك الثمن من أبى البيع منهما، ويقض هذا الآخذ من أراد البيع، فإن امتنعوا من أخذه

---

61) الوجيز في فقه الامام الشافعي، أبو حامد الغزالي، ج : 2، ص : 149
62) صحيح البخاري بشرح فتح الباري — ج : 5 : ص : 151
63) مجموع فتاوي ابن تيمية ج : 30، ص : 384
64) المدونة الكبرى ج : 14، ص 489

حين عرض للتسويق بالزيادة ومن أخذه بالقيمة التي قومه بها أهل البصر فإنه يحكم عليهم ببيعه وقسمة ثمنه أحبوا أم كرهوا[65] وفي المدونة : «وإذا دعا أحد الشريكين إلى قسمة ثوب بينهما لم يقسم ويقال لهما تقاوياه فيما بينكما أو بيعاه، فإذا استقر على ثمن فلمن أبى البيع أخذه وإلا بيع»[66].

6 ـــ أما إذا طلب أحدهم البيع وامتنع غيره ولم يسأل مريد البيع من القاضي عند اتحاد المدخل أن ينادي له على الجميع بل تولى بيع الجملة بنفسه فهذا ما يعرف في مسألة بيع الصفقة. وصورتها أن تكون دار مثلا بين رجلين فأكثر فيعمد أحدهم إلى ذلك الملك ويبيع جميعه بغير إذنهم فيثبت الخيار لشركائه بين أن يكملوا البيع أو يضموا لأنفسهم ويدفعوا للبائع مناب حصته من الثمن، ولها شروط وهي :

أحدها : أن يكون الشيء لا يقبل القسمة وأما إن كان يقبلها فمن دعا إلى قسمه أجبر له الذي يريد بيعه.

ثانيها : أن يتحد مدخلهما بأن يشترياه دفعة واحدة أو يرثاه كذلك، أما إن كان كل منهما اشترى حصته مفردة أو ورثها كذلك فلا يجبر أحدهما الآخر.

ثالثها : أن يكون ذلك الشيء مما يتضرر بالاشتراك فيه لكونه متخذا للانتفاع به بعينه لا إن كان متخذا للانتفاع بغلته فقط.

رابعها : أن لا يلتزم الممتنع من البيع أداء النقص الحاصل لشريكه لو باع حصته مفردة.

خامسها : أن ينقص ثمن حصة مريد البيع إذا بيعت وحدها عن ثمن الجملة وإلا فلا جبر.

سادسها : أن لا يكون المشترك فيه للتجارة وإلا فلا يجبر على بيعه كما لا يجبر على قسمه.

سابعها : أن لا يبعض طالب البيع حصته بأن يبيع بعضها ثم يريد أن يصفق بالبعض الباقي.

ثامنها : أن لا يرضى البائع ببيع حصته مفردة.

تاسعها : أن يكون المشتري أجنبيا غير شريك وإلا فهو تبعيض.

---

65) شرح ميارة ج : 2 ص : 64

66) المدونة الكبرى ج : 14 ص 492 البهجة ج 2 ص 137 ـــ 138. التاودي ج : 2 ص : 138

ثم إذا توفرت هذه الشروط فلمريد البيع أن يبيع الجميع من غير رفع للحاكم وإن لم يرض شريكه. وإنما له الخيار بين أن يأخذ ثمن حصته وبين أن يضم حصة البائع لحصته. وله أن يبيعها فورا إن شاء لأن هذا ضم وليس بشفعة.

فإن كان المصفق عليه غائبا، رفع المشتري للحاكم فأمضى عليه البيع أو أخذ له، وحيث أمضى عليه البيع مضى ولو كان له مال حاضر وكان الأخذ سدادا(67).

7 — واختلفوا فيما تتغير صفته بالقسمة كالحمام وغيره هل يقسم أو يباع ؟
فقال مالك : يقسم إذا طلب أحد الشريكين وبه قال أشهب.
وقال ابن القاسم : لا يقسم وهو قول الشافعي:
فعمدة من منع القسمة قوله ﷺ :
«لا ضرر ولا ضرار»، وحديث جابر عن أبيه «لا تعضية على أهل الميراث إلا ما حمل القسم»(68).

وعمدة من رأى القسمة قوله تعالى : ﴿مما قل منه أو كثر نصيبا مفروضا﴾ (69).

8 — وإذا كان بين الشركاء أرض مزروعة أو شجر مثمر ففي قسمتها أوجه ثلاثة :

الوجه الأول : إذا أريد قسمة الأرض بزرعها والشجر بثمارها فلا يجوز فيها ذلك لما في ذلك من بيع الطعام. بل لهم قسمة الأرض والشجر وإبقاء الزرع والثمر على الشركة إلى تناهي الطيب إذا كانا مؤبرين عند إرادة القسمة فإن انتهى الطيب اقتسموهما كيلا أو وزنا أو باعوهما واقتسموها ثمنهما إلا إذا دخلوا على شرط قطع الزرع والثمر الآن فيجوز قسمهما مع أصولهما ولو قبل تناهي طيبهما نظرا لانتفاء العلة المذكورة.

الوجه الثاني : أن يراد قسمة الأصول أي الأرض والشجر فقط، وهذا إن كان ما في الأرض من الزرع وما في الأشجار من الثمار غير مأبور فلا يجوز قسم الأصول آنذاك، وإن كان مأبورا صحت القسمة في الأصول فقط وأبقيت الغلة مشاعة للغاية المذكورة.

---

67) البهجة ج : 2 ص : 137 — 138، التاودي ج : 2 ص : 138
68) صحيح البخاري
69) بداية المجتهد ج : 2 ص 266

الوجه الثالث : أن يراد قسمة الثمار التي على الأشجار وحدها خرصا من زيتون وجوز وغيرهما. وهي ممنوعة، لأن القسمة بيع والشك في التماثل كتحقق التفاضل، إلا إذا لم يبد صلاحهما ودخلا على قطعهما في الحين، فيجوز حينئذ قسمهما تحريا. فلا يجوز اقتسام شيء مما في رؤوس الأشجار بالخرص على المنصوص عن مالك إلا الثمر والعنب لكن بشروط وهي : أن يكونا قليلين وكانا قد حل بيعهما واختلفت أغراض الشركاء إليهما، فإن لم تختلف فلا يجوز فإن ترك ذلك حتى أزهى بطلت القسمة فيه[70].

9 ــ ولا يقسم الصوف على ظهر الغنم، وكذلك اللبن في الضرع لأن ذلك مال الربا فإنه موزون أو مكيل فلا يمكن قسمته إلا بوزن أو كيل وذلك بعد الحلب والجز[71] قال مالك في المدونة :

«قلت فهل يجوز أن يقسم اللبن في ضروع الماشية مثل غنم بيني وبين شريكي نقسمها للحلب يحلب وأحلب ؟

قال : لا يجوز هذا لأن هذا من المخاطرة وقد كره مالك القسمة على المخاطرة»[72].

10 ــ ولا يقسم الطريق أو مسيل الماء إذا كان في قسمتهما ضرر لأحد الشركاء. فإن كان هناك طريق بين قوم إن اقتسموه لم يكن لبعضهم طريق ولا منفذ فأراد بعضهم قسمته فلا يقسم لما في القسمة من الضرر على بعض الشركاء بقطع منفعة ملكه عنه. ويستوي إن كره صاحب الكثير أو صاحب القليل لأنه كان لكل واحد منهما حق التطرق إلى مثله في هذا الطريق قبل القسمة. وصاحب القليل من ذلك مستو بصاحب الكثير. جاء في المدونة :

«قلت : هل يقسم الطريق في الدار إذا أبى ذلك بعضهم ؟

قال : لا يقسم ذلك عند مالك»[73].

ومثل الطريق مسيل ماء بين الرجلين أراد أحدهما قسمة ذلك وأبى الآخر، فإن لم يكن له موضع يسيل فيه ماؤه سوى هذا لا يجوز قسمته، وهذا ما ورد في المدونة :

«قلت : هل يقسم مجرى الماء في قول مالك ؟

---

70) شرح ميارة على التحفة ج : 2، ص 68
71) المبسوط ــ شمس الدين السرخسي ــ ج : 5 ص : 54
72) المدونة الجزء : 14 ص : 472
73) نفس المصدر ص : 514

قال : لم أسمع مالكا يقول يقسم مجرى الماء وما علمت أن أحدا أجازه وما أحفظ من مالك فيه شيئا ولا أرى أن يقسم مجرى الماء»[74].

11 ــ أما الحلي المشترك فلا يقسم بين أهله إلا على أحد وجهين :

الأول أن يقسم بوزن معتدل إن أمكن فيه ذلك لتعدده مثلا.

الثاني : أن يأخذه كله ويأخذ الوارث الآخر عينا من نوعه بالوزن أو عقارا أو عروضا أو عينا من غير نوعه لا عرضا وعينا ولو من غير نوعه إلا أن يكون الجميع قد رضي بذلك أو يجتمعان فيه[75]. وقال مالك في المدونة : «أما الحلي فلا يقسم إلا وزنا»[76].

12 ــ ولا تقسم المواريث على غير رؤية ولا صفة عند مالك، قال في المدونة :

«قلت : فلو أنا ورثنا كرما أو نخلا ولم ير واحد منا الكرم والنخل فتراضينا أنا وصاحبي على أن أعطيته الكرم وأخذت النخل أيجوز هذا في قول مالك ؟

قال : لا يجوز ذلك عند مالك إلا بعد الرؤية أو يكونان قد عرفا الصفة فيقتسمان على الصفة فلا بأس أن يتراضيا بعد معرفتهما بالصفة على ما أحبا من ذلك.

قلت : وكذلك لو كان أحدهما قد عرف الكرم والنخل أو عرف صفة ذلك ولم يعرف ذلك الآخر ؟

قال : كذلك أيضا لا يجوز، لأن الذي لم ير ولم يعرف الصفة لا يدري ما يأخذ ولا ما يعطي فهذا لا يجوز عند مالك إلا أن يكونا قد رأيا ذلك أو وصف لهما فيجوز على ما تراضيا من ذلك»[77].

إلا أن مالكا أجاز الخيار في القسمة كالبيع فلو اقتسم على أن لأحدهما الخيار أياما يجوز مثلها في البيع في ذلك الشيء فجائز، وليس لمن لا خيار له منها رد وذلك لمشترطه، وإذا بنى من له الخيار أو هدم أو ساوم الجميع فذلك رضا كالبيوع. جاء في المدونة :

74) المدونة ج : 14 ص 480
75) البهجة ج : 2 ص : 142
76) المدونة ج : 14 ص 490
77) المدونة ج : 14 ص : 492

«قلت : أرأيت لو أنا اقتسمنا دارا وعروضا ورقيقا على أن أحدنا بالخيار ثلاثة أيام أو نحو ذلك.

قال : قال مالك ذلك جائز إذا كانت تلك السلع مما يجوز فيها الخيار عدد الأيام التي اشترط فيها لنفسه فهذا مثل ما قال مالك في البيع.

قلت : «أرأيت إن جعلت الخيار لهذا الذي اشترط الخيار لنفسه أيكون لصاحبه من الخيار في الرد الذي لم يشترط شيء أم لا.

قال : لا خيار له في ذلك وقد لزمته القيمة وإنما الخيار لصاحبه.

قلت : أرأيت إن أحدث هذا الذي اشترط لنفسه الخيار بناء في الدار أو هدم فيها شيئا أو ساوم بها أتلزمه القسمة ويبطل خياره أم لا ؟

قال : نعم كذلك. قال مالك في البيوع إذا اشترط المشترط الخيار فصنع من ذلك ما يبطل به خياره فهو بمنزلة ما صنع هذا في القسمة»[78].

* **قسمة مال التركة :**

إذا كان المال مما يعد أو يكال أو يوزن فيقسم عدده على العدد الذي صحت منه الفريضة، وإن كان عروضا أو عقارا فيقوم ويقسم قسمة أو يباع ويقسم ثمنه على عدد الفريضة فما خرجت ضربت فيه ما بيد كل وارث، وذلك الذي يحصل له من المال، وإن شئت سميت ما بيد كل وارث من أصل الفريضة فذلك الاسم نصيبه من المال. مثاله : زوج وأم وابن، فالفريضة اثني عشر، والمال ستون. فإذا قسمت على أصل الفريضة خرج خمسة، فتضربها فيما بيد كل وارث فيكون للأم عشرة وللزوج خمسة عشر وللابن خمسة وثلاثون. وإن سميت يكون للأم سدس المال وللزوج ربعه وللابن ثلاثة أسداس ونصف سدس وهو الخمسة والثلاثون.

وإذا ضم أحد الورثة في نصيبه عرضا أو عقارا وأخذ سائرهم العين فإن كان قيمته قدر حظه فلا إشكال، وإن كان أزيد دفع لسائر الورثة ما زاد وإن كان أقل دفع له سائر الورثة ما نقص ثم يقسم سائر الورثة ما في التركة من عين ويضيفون إلى ذلك ما زادهم وينقصون منه ما زادوه.

وإذا كان على أحد الورثة دين للمتوفى جمع مع سائر التركة وقسم المجموع على سائر الفريضة، فإن صار للمدیان من التركة مثل دينه أسقطت سهمه ودينه وقسمت

---

78) المدونة ج : 14 ص 493

باقي التركة على سائر الورثة، وإن صار له أكثر من دينه أخذ الزائد منه من التركة، وقسمت الباقي على سائر الورثة، وإن صار له أقل من دينه أسقطت ما صار له من دينه وتبعه سائر الورثة بالباقي على محاصتهم فيقسمون المال الحاضر على سهامهم دونه[79].

* **قسمة الأب والوصي والقاضي :**

نقسم هذا الفرع إلى مباحث ثلاثة، الأول : في قسمة الأب، والثاني : في قسمة الوصي، والثالث : في قسمة القاضي.

المبحث الأول : قسمة الأب

يجوز للأب قسمة مال الصغير مع شريكه لأن القسمة إما إفراز حق أو بيع وكلاهما جائز لهما ولأن في القسمة مصلحة للصبي فجازت كالشراء له.

ولا يجوز قسم الأب عن ابنه الكبير وإن غاب في مذهب الامام مالك. قال في المدونة :

قلت : فالأب هل يقاسم على ابنه الكبير إذا كان غائبا في قول مالك ؟
قال : لا»[80]

ولا يجوز قسم الأب الكافر على ابنته المسلمة ورد في المدونة :
«قلت : أرأيت الكافر أيجوز له أن يقاسم على ابنته الكبيرة التي لم تتزوج وقد أسلمت وهي في حجره في قول مالك ؟
قال : قال مالك ليس له أن يزوج ابنته الكبيرة إذا أسلمت. فلما قال مالك ليس له أن يزوج ابنته الكبيرة إذا أسلمت ورأيت أن لا تجوز عليها قسمته[81].

المبحث الثاني : قسمة الوصي :

تجوز قسمة الوصي على محجوره مع غيره سواء كانت القسمة بالقرعة أو المراضاة بنوعيها، لكن بعد مشورة القاضي وكان القسم صوابا وسدادا. وهذا إذا كان المحجور مشاركا لغير حاجره.

---

79) سعد الشموس والأقمار وزبدة النبي المختار — عبد القادر بن عبد الكريم الورديغي البوشي الشفشاوني — ص : 194

80) المدونة ج : 14 ص : 496

81) نفس المصدر

أما إذا كان المحجور مشاركا لوصيه فإنه لا يجوز لوصيه أن يقسم له معه ولو ظهر السداد على القول الراجح المعمول به، وأنه لا بد من الرفع للقاضي فيقدم من يقسم بينه وبين محجوره. فإن لم يرفع أمره للقاضي فسخت القسمة إلا إذا وجدها القاضي سداداً وأقرها فإنها تمضي، فوجه المنع أنه باع مال محجوره من نفسه وهذا لا يجوز إذا لم يكن معهما شريك آخر فإن كان معهما غيرهما وخرج الوصي ومحجوره حظهما على الشياع جاز لعدم التهمة ثم إذا أراد الوصي أن يقاسم محجوره ليمتاز كل واحد بحظه رفع أمره للقاضي[82].

وإلى هذه الأحكام أشار ابن عاصم في التحفة :

وقسمة الوصي مطلقا على	محجوره مع غيره لن تحظلا
فإن يكن مشاركا لمن حجر	في قسمة فمنعه منها اشتهر
إلا إذا أخرجه مشاعا	مع حظه قصدا فلا امتناعا[83]

وتمنع قسمة الوصي على الكبير الغائب. قال في المدونة :

«قلت أرأيت قسمة الوصي على الكبير الغائب إذا كان في الورثة صغار وكبار أتجوز على هذا الغائب ؟

قال : لا تجوز قسمة الوصي على الغائب ولا يقسم لهذا الغائب إلا السلطان فإن قسم لهذا الغائب الوصي لم يجز ذلك عليه» [84].

المبحث الثالث : قسمة القاضي

للقاضي وحده دون غيره من الحكام أن يتولى القسم في صور ثلاثة :

الصورة الأولى : إذا أراد الحاجب أن يميز حظه من حظ محجوره سواء كان معهما شركاء أم لا فالقاضي هو الذي يقسم على المحجور عند من يمنع قسمة الحاجر على محجوره من غير محاباة وهو الذي به القضاء والعمل.

الصورة الثانية : للقاضي أيضا أن يقسم على الصغار الذين لا أب لهم ولا وصي مع شركائهم ولو كان لهم إخوة كبار لطلب الشركاء القسمة، ومقدم القاضي على الصغار يقوم مقامه في القسمة.

82) شرح ميارة على التحفة ج 2 ص 62.
83) نفس المصدر.
84) المدونة الكبرى ج : 2 ص 480

الصورة الثالثة : يقسم القاضي على غائب انقطع خبره مع شركائه أو بعدت غيبته جدا فعشرة أيام أو يومين مع الخوف، والقريبة ما كانت على ثلاثة أيام. قال في المدونة

«قلت : أرأيت إن كانت قرية بين أبي وبين رجل من شراء أو ميراث ورثاها فغاب الرجل وهلك والدي وأردنا أن نقسم ؟

قال : قال مالك يرفعون ذلك إلى القاضي فيقسم ذلك بينهم ويعزل نصيب الغائب»[85].

وإلى هذه الصور الثلاثة أشار ابن عاصم بقوله :

ويقسم القاضي على المحجور مع — وصيه عند اقتضاء من منع
كذا له القسم على الصغار — وغائب منقطع الأخبار[86]

وإذا كان القسم موكلا للقضاة لكون الملك الذي أريد قسمه مشتركا بين الوصي ومحجوره أو بين حاضر وغائب أو بين رشيد وصغير مهمل، وطلب القسمة بينهم، فإن القضاة لا يأمرونهم بالقسم إلا بعد إثبات الموجبات وهي إثبات الشركة والحجر والغيبة وبعدها وإهمال اليتيم وطلب الشركة وملكية الشيء المقسوم، كل ذلك بالشهادة العادلة ويعبر عنها بوثيقة السبب.

قال ابن عاصم :

وحيث كان القسم للقضاة — فبعد إثبات بموجبات[87]

ويجوز للقاضي أن يترك القسم على الأصاغر لأحد أمرين : إما لزمان رشدهم فيقسمون لأنفسهم إن شاؤوا وإما لمصلحة ظاهرة كأن يكون بقاء حظهم على الشياع أحسن من قسمه خوفا من الضياع ونحوه. وعلى هذا نص ابن عاصم :

ويترك القسم على الأصاغر — لحال رشد أو لوجه ظاهر[88].

الآثار التي تترتب على القسمة :

نعالج هنا الاختلاف الواقع بين الفقهاء في القسمة هل هي بيع أم إفراز. ثم

85) المدونة ج 14 ص 488
86) شرح ميارة على التحفة ج : 2 ص 62
87) البهجة : ج : 2 ص 136
88) نفس المصدر

حكم الاختلاف في القسم ونوعيته ونذكر بعد ذلك حكم القسمة، ثم ننهي الفصل بذكر ما يوجب نقض القسمة بعد وجودها وذلك في أربعة فروع.

* الفرع الأول : هل القسمة بيع أم إفراز ؟

اختلف الأئمة هل القسمة بيع أم إفراز :

1 ـــ قال أصحاب أبي حنيفة : القسمة تكون بمعنى البيع فيما يتفاوت كالثياب والعقار ولا يجوز بيعه مرابحة. وتكون بمعنى الافراز فيما لا يتفاوت كالمكيلات والموزونات والمعدودات حتى يجوز لكل واحد أن يبيع نصيبه مرابحة.

2 ـــ وقال مالك : إن تساوت الأعيان والصفات كانت إفرازا وإن اختلفت كانت بيعا.

3 ـــ وللشافعي قولان أحدهما هي بيع والثاني إفراز.

4 ـــ وقال أحمد هي إفراز.

فعلى قول من يراها إفرازا يجوز عنده قسمة الثمار التي يجري فيها الربا بالخرص ومن يقول إنها بيع يمنع ذلك[89].

5 ـــ وقيل : إن قسمة المراضاة بلا تعديل بيع اتفاقا، وغيرها وهي المراضاة بعد التعديل كذلك على الراجح وقسمة القرعة تمييز حق على الراجح، ولذلك أطلق في المختصر في أن قسمة المراضاة بيع واقتصر في القرعة على أنها تمييز حق[90].

قال الباجي ما نصه : واختلف الناس في القسمة هل هي بيع من البيوع أو تمييز حق فلأصحابنا مسائل تقتضي كلا القولين، وقد قال مالك في المدونة إن القسمة بيع من البيوع. ووجه ذلك أن كل واحد من المتقاسمين يبيع حصته مما خرج عنه بحصة شريكه مما صار إليه، لأنه ملك حصة صاحبه من الجزء الذي صار إليه من الجزء الذي أخذ صاحبه وهذه معاوضة ومبايعة محضة، ووجه قولنا إنها تمييز حق أنها غير موقوفة على اختيار المتقاسمين بل قد تجوز فيها المخاطرة بالقرعة وذلك ينافي البيع فثبت أنها تمييز حق[91].

---

89) رحمة الامة في اختلاف الائمة ج : 2، ص : 196، 197

90) شرح الدردير على مختصر خليل ج : 2، ص : 204

91) حاشية ابن رحال المعداني على التحفة، ج : 2، ص : 57، بهامش شرح ميارة.

* **الفرع الثاني : حكم الاختلاف في القسم أو نوعيته**

اختلاف الشريكين هنا إما أن يكون في نوع القسمة هل هي بت أو استغلال، وإما أن يكون في أصلها بأن يدعيها أحدهما وينفيها الآخر.

فإذا قسم الشريكان مشاعا بينهما ثم اختلفا فادعى أحدهما أن القسمة وقعت على البت لا على الاستغلال والمنفعة وأنكر ذلك الآخر، فعلى مدعى البت البينة فإن أتى بها صحت دعواه وإلا فالقول لمدعي الاستغلال مع يمينه، وقيل القول لمدعي البت قياسا على البيع لأن القول فيه لمدعى البت لا لمدعي الخيار. والقول الأول هو الصواب وبه العمل إلا أن تمضي مدة الحيازة كعشرين سنة والأربعين على ما تقرر في حيازة الشريك الأجنبي أو القريب فالقول حينئذ لمدعي البت[92].

وأما لو اختلفا في وقوع القسمة فادعاها أحدهما ونفاها الآخر وقال إنما اقتطع كل واحد منا أرضا يعمرها من غير قسم فإن القول لمنكر القسم قياسا على اختلافهما في وقوع عقد البيع. فقد قالوا إن القول لمنكره إجماعا وهذا ما لم تمض مدة الحيازة أيضا وإلا فالقول لمدعي البت [93].

قال ابن عاصم :

والمدعـــي لقسمـــة البتـــات يؤمـــر في الأصح بالإثبـــات

* **الفرع الثالث : حكم القسمة**

قال ابن المرتضى : «وشرط صحة القسمة :

الأول : حضور المالكين جائزي التصرف أو نائبهم أو إجازتهم، إذ هي معاوضة في التحقيق، فاعتبر التراضي وينصب الحاكم عن الغائب واليتيم والمتمرد.

الثاني : تقويم المختلف وتقدير المستوى ليتيقن التناصف، فإن تراضوا بالموازاة فالأقرب الصحة إذ لا مانع.

الثالث : استيفاء المرافق لكل قسم على وجه لا يضر أحد الشريكين حسب الامكان إذ خلافه جور.

الرابع : مصير النصيب إلى مالكه أو المنصوب الأمين، وإلا بطلت كالبيع بتلف المبيع قبل التسليم.

92) شرح ميارة على التحفة ج : 2، ص : 66
93) نفس المصدر

الخامس : أن لا تتناول تركة مستغرق بالدين لتعينه حينئذ لغير المقتسمين» [94]

فالقسمة بأنواعها الثلاثة المهايأة والمراضاة والقرعة لازمة إذا وقعت بوجه صحيح. فليس لأحدهما نقضها والرجوع عنها لأنها كبيع من البيوع [95] فيملك المقسوم له في المقسوم جميع التصرفات المختصة بالملك [96] قال الامام مالك في المدونة :

«قلت : أرأيت لو أن دارا بيني وبين رجل تراضينا في أن جعلت له طائفة من الدار على أن جعل لي طائفة أخرى فرجع أحدنا قبل أن تنصب الحدود بيننا. قال : «ذلك لازم لهما ولا يكون لهما أن يرجعا عند مالك» [97]

فالقسمة إذن من العقود اللازمة فلا يجوز للمتقاسمين نقضها ولا الرجوع فيها إلا بالطواريء عليها [98].

* الفرع الرابع : ما يوجب نقض القسمة بعد وجودها

لا تنقض القسمة إلا للغلط أو الغبن أو العيب أو الاستحقاق أو ظهور دين أو ظهور وصية أو ظهور وارث.

المبحث الأول : الغلط

إذا اقتسم القوم أرضا ميراثا بينهم أو شراء وتقابضوا ثم ادعى أحدهم غلطا في القسمة. فإنه لا يشتغل بإعادة القسمة بمجرد دعواه لأن القسمة بعد تمامها عقد لازم. فمدعي الغلط يدعي لنفسه حق الفسخ بعدما ظهر سبب لزوم العقد، وقوله في ذلك غير مقبول.

ولكن إن أقام البينة على ذلك فقد أثبت دعواه بالحجة فتعاد القسمة بينهم حتى يستوفي كل ذي حق حقه لأن المعتبر في القسمة المعادلة وقد ثبت بالحجة أن المعادلة بينهم لم توجد.

وإن لم يكن له بينة وأراد أن يستحلفهم على الغلط فله ذلك لأنهم لو أقروا

---

94) البحر الزخار ج : 4، ص : 103
95) فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب مالك ـــ محمد عليش، ج : 2، ص : 179
96) البدائع ـــ ج : 7، ص : 28
97) المدونة الكبرى، ج : 14، ص : 463
98) البداية، ج : 2 ص : 270

بذلك لزمهم. فإذا أنكروا استحلفوا عليهم لرجاء النكول فمن حلف منهم لم يكن له عليه سبيل، ومن نكل عن اليمين جمع نصيبه إلى نصيبه ثم يقسم ذلك بينهم على قدر نصيبهما لأن الناكل كالمقر وإقراره حجة عليه دون غيره [99].

جاء في المدونة :

«قلت : أرأيت إذا اقتسم أهل الميراث فادعى أحدهم الغلط وأنكر الآخرون.

قال : لا يقبل منه قوله إذا ادعى الغلط إلا أن يأتي بأمر يستدل به على ذلك بينة تقوم أو يتفادح ذلك حتى يعلم أنه غلط لا شك فيه.

قلت : أرأيت إن ادعى أحدهم الغلط في قسم الميراث وأنكر الآخرون ذلك أتحلفهم له أم لا ؟

قال : نعم» [100].

وقال ابن المرتضى في كتابه : «وتنقض القسمة بالغلط كإعطاء النصف من له الربع ولو بالحكم» [101].

المبحث الثاني : الغبن

قال ابن رشد : «الغبن لا يوجب الفسخ إلا في قسمة القرعة باتفاق في المذهب، إلا على قياس من يرى له تأثير في البيع فيلزم على مذهب أن يؤثر في القسمة» [102].

فإذا اطلع أحد المتقاسمين على الغبن بعد القسمة وطالب القيام به وأثبته تسمع دعواه وذلك على شرطين :

الأول : ما لم تمر سنة على القسمة.

والثاني ما لم يستغل كل واحد نصيبه ببناء أو غرس.

قال ابن عاصم في التحفة :

والغبن من يقوم فيه بعد ... إن طال واستغل قد تعدى [103]

المبحث الثالث : العيب

إذا ظهر في نصيب أحد المقتسمين عيب لم يعلمه قبل القسمة فله فسخ القسمة.

---

99) المبسوط ــ شمس الدين السرخسي، ج : 5 ص : 64 ــ 65

100) المدونة، ج : 14، ص : 476

101) البحر الزخار، ج : 4، ص 109

102) البداية، ج : 2، ص : 270

103) شرح ميارة على التحفة، ج : 2، ص : 65

والرد بالعيب لا يخلو أن يجد العيب في جل نصيبه أو في أقله.

1 ــ فإذا وجد أحد المتقاسمين في حصته عيبا قديما ــ لم يظهر عند القسمة ــ بالأكثر من حصته زاد على نصفها فله رد القسمة، وتكون الشركة كما كانت قبل القسمة وسواء كان المقسوم عقارا أو حيوانا أو عروضا (104).

فإن كان النصيبان قائمين رجعا مشتركين بينهم كما كانا قبلهما. وإن فات أحد النصيبين بنحو صدقة أو تحبيس أو بناء أو هدم رد آخذه قيمة نصفه والقائم بينهما، وإن فاتا تقاصا (105).

2 ــ وإن كان العيب في أقل نصيبه رد ذلك الأقل على أصل الشركة فقط، سواء فات نصيب صاحبه أو لم يفت، ورجع على شريكه بنصف قيمة الزيادة ولا يرجع في شيء مما في يده (106).

المبحث الرابع : الاستحقاق

إذا اقتسم الشركاء ثم استحق من حصة أحدهم غير اليسير، فإن القسمة تفسخ وترد. قال ابن عاصم في التحفة :

والرد للقسمة حيث يستحق من حصة غير يسير مستحق

فإذا كان المستحق زاد على النصف فيتعين النقض جبرا عليهما، وإن كان النصف أو الثلث فلا يتعين النقض بل إن شاء أبقى القسمة على حالها ولا يرجع على شريكه بشيء وإن شاء رجع شريكا بقدر نصف ذلك مما في يد صاحبه (107) وهذا ما نص عليه الشيخ خليل «وإن استحق النصف أو الثلث خير» (108)

جاء في المدونة :

«قلت : فإن اقتسمت أنا وصاحبي عبدين بيننا وأخذت أنا عبدا وهو عبد فاستحق نصف العبد الذي صار لي.

قال : إنما كان قبل القسمة لكل واحد منكما نصف كل عبد فلما أخذت جميع هذا العبد وأعطيت شريكك العبد الآخر كنت قد بعته نصف ذلك الذي

104) شرح الدردير على مختصر خليل، ج : 2، ص : 210 والمعتمد أن المراد بالأكثر الثلث فما فوق.
105) فتح العلي المالك، ج : 2، ص : 178
106) البداية، ج : 2، ص : 270
107) البهجة، ج : 2، ص : 140
108) الدردير على المختصر، ج : 2، ص : 210

صار له بنصف هذا العبد الذي صار لك. فلما استحق نصف العبد الذي صار في يدك قسم هذا الاستحقاق على النصف الذي كان لك وعلى نصف النصف الذي اشتريته من صاحبك، فيكون نصف النصف الذي استحق من نصيبك ونصف النصف من نصيب صاحبك فترجع على صاحبك إذا كان العبد لم يفت في يد صاحبك، وإن كان العبد قد فات في يد صاحبك كان عليه ربع قيمته يوم قبضه» (109).

أما إذا أستحق اليسير كالربع فدون فإنه لا رد له وإنما يرجع على شريكه بقيمة نصف ما قابل الجزء المستحق ثمنا (110).

جاء في البداية : «وحكم الاستحقاق عند ابن القاسم حكم وجود العيب إن كان استحق كثيرا وحظ الشريك لم يفت رجع معه شريكا فيما في يديه، وإن كان قد فات رجع عليه بنصف قيمة ما في يديه، وإذ كان يسيرا رجع عليه بنصف قيمة ذلك الشيء» (111).

المبحث الخامس : ظهور الدين بعد القسمة

إذا اقتسم الورثة مال الميت بينهم ثم ظهر بعد القسمة دين على الميت تنتقض القسمة، وسواء كان الدين قليلا أو كثيرا وسواء كان في هذا المال وصية أم لا، لأن الدين مقدم على الارث وعلى الوصية لقوله تعالى : ﴿من بعد وصية يوصين بها أو دين﴾ (112).

ويستثنى من ذلك :

أولا : إن كان للميت مال آخر سواه يجعل الدين فيه وتمضي القسمة، لأن كل مال الميت محل لقضاء الدين (113).

ثانيا : إذا دفع الورثة الدين من أموالهم أو دفعه بعضهم لم تنتقض القسمة، قال ابن عاصم :

إلا ما الوارثـــون باءوا   بحمـــل ديـــن فلهـــم ما شاءوا (114)

109) المدونة، ج 14 ص : 502
110) البهجة، ج : 2، ص : 140
111) البداية، ج : 2، ص : 270
112) سورة النساء، الآية : 12
113) المبسوط، ج : 5، ص : 58
114) شرح ميارة، ج : 2، ص : 67

ثالثا : إذا أبرأ الغرماء الميت من ديونهم لا تنتقض القسمة لأن النقض لحقهم وقد أسقطوه بالابراء (115).

قال في البداية : «فلما أن طرأ الدين، قيل في المشهور في المذهب، وهو قول ابن القاسم، إن القسمة تنتقض إلا أن يتفق الورثة على أن يعطوا الدين من عندهم (116)

وقال مالك في المدونة :

«قلت : أرأيت لو أن رجلا هلك وعليه دين وترك دورا ورقيقا وصاحب الدين غائب فاقتسم الورثة مال الميت وجهلوا أن الدين يخرج قبل القسمة وقبل الميراث أو جهلوا أن عليه دينا حين اقتسموا ثم علموا أن عليه دينا ؟ قال : أرى أن ترد القسمة حتى يخرجوا الدين (117).

قال سحنون لا تنفسخ القسمة ولكن صاحب الدين يأخذ من كل وارث قدر حصته» (118).

المبحث السادس : ظهور الوصية بعد القسمة

إذا اقتسم الورثة التركة ثم طرأ عليها وصية فلا يخلو الأمر من وجهين : الأول أن تكون الوصية بالعدد، الثاني أن تكون الوصية بالثلث.

أما الأول وهو إن كانت الوصية بالعدد، فحكمها حكم طرو الدين أي تنتقض القسمة إلا إذا دفع الورثة ذلك العدد الموصى له من أموالهم الخاصة. قال الشيخ عليش : «إذا قسم الورثة ثم طرأ على التركة دين أو وصية فإن القسمة تنقض في قول مالك وابن حبيب في الواضحة والمشهور عن ابن القاسم إلا أن يؤدي الورثة الدين أو الوصية فلا تنقض القسمة (119).

وأما الوجه الثاني وهو إن كانت الوصية بالثلث فتنقض القسمة لأن الموصى له شريك للورثة. ألا ترى أنه لو هلك من التركة شيء قبل القسمة يهلك من الورثة والموصى له جميعا، والباقي على الشركة بينهم (120).

115) البدائع، ج : 7، ص : 30
116) البداية، ج : 2، ص : 271
117) المدونة، ج : 14، ص : 482
118) سعد الشموس، ص : 194
119) فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب مالك، ج : 2، ص : 178
120) البدائع، ج : 7، ص : 30

المبحث السابع : ظهور وارث بعد القسمة

إذا اقتسم الورثة ثم ظهر أن ثمة وارث آخر نقضت قسمتهم.

ويقيد النقض هنا فيما إذا كان المقسوم مقوما كدار وحيوان ونحوهما، أما إن كان المقسوم عينا أو مثليا فلا تنقض القسمة بل يرجع الطاريء على كل واحد بما أخذه زائدا على حقه (121)

وورد في المدونة :

«قلت : أرأيت إن اقتسموا دارا ورقيقا وأرضين وحيوانا وغير ذلك فأتى رجل وأقام البينة أن الميت قد أوصى له بالثلث أو أتى رجل فأقام البينة أنه وارث معهم.

قال : إن كانت دراهم ودنانير وعروضا فإنما لهذا الموصى له ولهذا الوراث الذي لحق أن يتبع كل واحد منهم بما صار من يده من حقه إذا كان ما أخذ كل واحد منهم يقدر على أن يدفع إلى هذا الموصى له أو إلى هذا الوارث حقه مما في يديه وينقسم ذلك، وأما الدور والأرضون فإن كانوا اقتسموا كل دار على حدة ولم يجمعوا الدور في القسم فأعطى كل إنسان حقه في موضع واحد والأرضون كذلك اقتسموها والأجنة كذلك اقتسموها فأرى أن تنقض القسمة حيث يجمع له حقه في كل دار أو أرض أو جنان كما يجمع لهم ولا يأخذ من كل إنسان منهم قدر نصيبه فيتفرق ذلك عليه ويكون ذلك به ضررا بينا» (122)

وإلى هذه الطواريء الثلاثة الدين والوصية والوارث أشار ابن عاصم :

وينقض القسم لوارث ظهر ... أو دين أو وصية فيما اشتهر (123)

القسمة في «قانون الالتزامات والعقود المغربي»

يترتب أساسا عن انتهاء تصفية الشركة فناء شخصيتها المعنوية، التي لا تكون لها إلا بالقدر اللازم لاجراء هذه العملية، وتملك جميع الشركاء بموجوداتها ملكية شياع.

وإذا كان الأصل أن انحلال الشركات أو انقضاءها يتطلب في غالب الأحيان إنجاز التصفية قبل القسمة، عن طريق إجراء الاحصاء والميزانية لمعرفة ما للشركة من

121) البهجة، ج : 2، ص : 143
والتاودي ج : 2، ص : 142
وميارة ج : 2، ص : 67
122) المدونة : ج : 14، ص : 487
123) ميارة، ج : 2، ص : 67

أصول وخصوم، فإن هذه العمليات ليست بالأمر اللازم والمحتم دائما طبقا للمادة 1064 من قانون الالتزامات والعقود التي تنص على ما يلي :

«القسمة بين الراشدين المتمتعين بأهلية مباشرة حقوقهم من شركاء ومالكين على الشياع تحصل بالطريقة المبينة في السند المنشيء، أو بأية طريقة أخرى يرونها، ما لم يقرروا بالاجماع الالتجاء إلى التصفية قبل إجراء أية قسمة [124].

وإذا انتهت تصفية الشركة بتحويل موجوداتها إلى نقود، وبوفاء ديونها حق لجميع الشركاء المتمتعين بأهلية التصرف في حقوقهم ولو لم يشتركوا في الادارة أن يجروا القسمة على الوجه المبين في السند المنشيء، أو بأية طريقة يرونها شريطة أن ينعقد إجماعهم عليها [125].

وقد يعمد السند المنشيء للشركة إلى بيان كيفية إجراء القسمة، وتحديد الشخص الذي يتولى أمورها سواء أكان هو المصفي أو واحد أو أكثر من الشركاء أو الغير، فإن لم يفعل كان للشركاء جميعا أن يجروا القسمة، فإن تعذر عليهم ذلك جاز لهم أن ينتدبوا واحدا أو أكثر منهم أو من الغير للقيام بها، بشرط أن ينعقد الإجماع على هذا الانتفاء، فإن حدث أن اختلف الشركاء في شأن هذا الاختيار أو في غيره من إجراءات القسمة أو كان أحدهم غير متمتع بأهلية التصرف في حقوقه، أو كان غائبا كان لمن يريد الخروج من الشياع أن يلجأ إلى المحكمة التي يسوغ لها أن تجري القسمة طبقا للمقتضيات القانونية المتعلقة بالاختصاص والشكل والموضوع [126].

وتجري القسمة إما عن طريق توزيع الأموال عينا على الشركاء كل بنسبة حصته في الصافي إن أمكن، فإن تعذر هذا الإجراء مخافة للتلف أو النقص في القيمة جاز للمحكمة أن تأمر بالبيع وبتوزيع الثمن العائد على الشركاء. وإما بطريق التصفية، ولا يسوغ للشريك في هذه الحالة الأخيرة أن يسترد ما دفعه من رأس مال الشركة في حال انحلالها وإنما ينحصر حقه بنصيبه في نتيجة التصفية حتى ولو تضمن العقد شرطا يجيز مثل هذا الإسترداد [127].

وتتم القسمة طبقا لشروط السند المنشىء أو الاتفاق، فإن انتفت مثل هذه الشروط تحدد نصيب كل شريك بنسبة حصته في رأس المال، على أن يوزع الباقي

124) قانون الالتزامات والعقود المغربي، ص : 225 ـــ نشر دار الكتاب الدار البيضاء ـــ

125) الفصل 1083 من ق.ل.ع.م.

126) الفصل 1084 من ق.ل.ع.م.

127) الشركات في التشريع المغربي والمقارن شكري أحمد السباعي ص : 162 ـــ ط : 1 ـــ مكتبة المعارف، الرباط.

وفق قواعد توزيع الأرباح، وأن يوزع الخصاص أو الخسار الذي يلحق الحصة وفق قواعد توزيع الخسائر» [128].

ويسري مفعول القسمة بأثر رجعي فينص الفصل 1088 :

«يعتبر كل من المتقاسمين أنه يملك منذ الأصل الأشياء التي أوقعتها القسمة في نصيبه سواء تمت هذه القسمة عينا أو بطريق التصفية كما يعتبر أنه لم يملك قط غيرها من بقية الأشياء».

ويجوز لدائني الشركة، ولدائني كل من المتقاسمين إن كان معسرا أن يتعرفوا على إجراء القسمة ـــ سواء أكانت عينا أو بالتصفية ـــ بدون حضورهم ولهم أن يتدخلوا فيها على نفقتهم، وأن يطلبوا إبطالها إن أجريت رغم تعرضهم [129] إلا أنه يمكن للمتقاسمين ولأحدهم أن يوقفوا دعوى الابطال هاته بدفع دين الدائن المطالب أو بإيداع مبلغه لدى صندوق المحكمة [130] أو أن يتفادوا هذه الدعوى بتوجيه استدعاء قانوني إلى الدائنين للإشتراك في القسمة [131] فإن لم يتقدم الدائنون مع ذلك إلا بعد تمام القسمة سقط حقهم في استعمال دعوى الابطال، ولا يبقى لهم حينذاك سوى المطالبة بديونهم، فإن لم يحتفظ لهم الشركاء بمبلغ كاف للوفاء بها. جاز لهم أن يباشروا حقوقهم إما على الشيء المشترك مما لم تتناوله القسمة، أو الشياع إن كانت القسمة قد تناولت الأشياء المشتركة كلها ـــ لزوال شخصية الشركة بانتهاء تصفيتها ـــ مع العلم أن المتقاسمين يتحملون بضمان حصص بعضهم ببعض وفقا لأحكام البيع [132].

ولا يسوغ إبطال القسمة سواء أكانت اتفاقية أم قانونية أم قضائية إلا للغلط أو الإكراه أو التدليس أو الغبن المحدد في المادة 56 من قانون الالتزامات والعقود.

ويجب أن ترفع الدعوى خلال سنة من وقت تمام القسمة، وإلا كانت غير مقبولة، غير أنه يترتب عن الحكم القاضي بقبول الدعوى إعادة المتقاسمين إلى الوضع القانوني والفعلي الذي كانوا عليه عند إجرائها مع عدم الإخلال بما اكتسبه الغير حسن النية من حقوق على وجه قانوني سليم عن طريق المعاوضة [133].

---

128) نفس المصدر

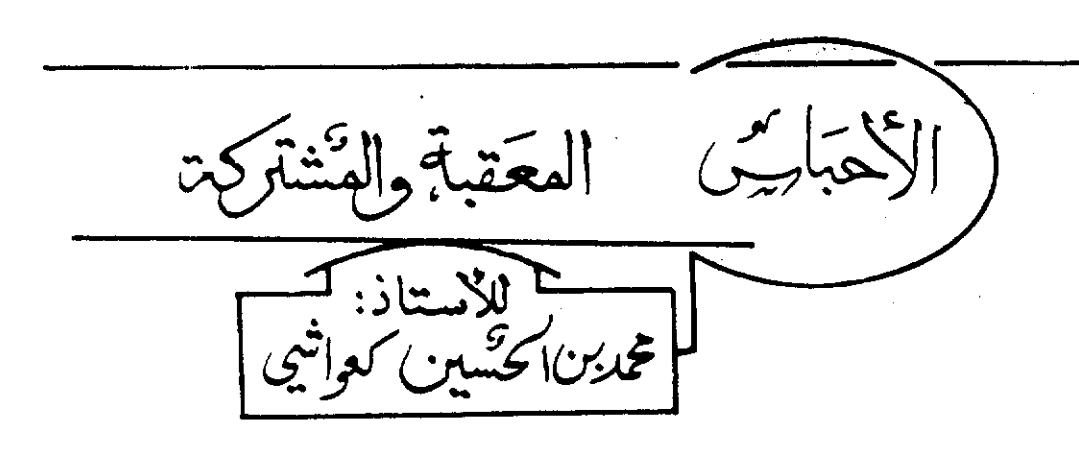
129) الفصل 1085 ـــ ق.ل.ع.م.

130) الفصل : 1086 ـــ ق.ل.ع.م.

131) الفصل 1087 ـــ ق.ل.ع.م.

132) الفصل 1090 ـــ ق.ل.ع.م.

133) الفصل 1091 ـــ ق.ل.ع.م.



التعريف بالوقف لغة واصطلاحا

الوقف لغة :

الوقف لغة الحبس، يقال : وقف يقف وقفا أي حبس يحبس حبسا، أما أوقفت فهي لغة شاذة[1] وحبس العين على ملك الواقف، أو على ملك الله... [2].

الوقف اصطلاحا :

قال الامام ابن عرفة رحمه الله : «الوقف اعطاء منفعة شيء مدة وجوده لازما بقاؤه في ملك معطيه ولو تقديرا»

ومن هذا التعريف نفهم عدم امكانية بيع الوقف ولا هبته ولا إرثه وتبقى الفائدة في حدود المنفعة دون الانتفاع إلا إذ شرط، ويسري العمل بالوقف ما دام الموقوف على قيد الوجود.

أما ابن حجر العسقلاني في فتح الباري فقال : «إنه قطع التصرف في رقبة العين التي يدوم الانتفاع بها وصرف المنفعة»

أما السيد سابق فأوجز وقال : «حبس المال وصرف منافعه في سبيل الله».

الأصل في مشروعية الوقف

لم يكن أهل الجاهلية يعرفون الوقف وإنما رغب فيه الرسول ﷺ ودعا إليه وحبب فيه

1) فقه السنة ـ المجلد 3 ـ صفحة 378 الطبعة 4 : 1403 هـ ـ 1983 م ـ دار الفكر ببيروت
2) المعجم الوسيط ج 2 ص 1046

برا بالفقراء وعطفا على المحتاجين فعن أبي هريرة أن رسول الله قال : «إذا مات الانسان انقطع عمله إلا من ثلاثة أشياء : صدقة جارية أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له»[3] والمراد بالصدقة في هذا المجال الوقف.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال رسول الله ﷺ : «من احتبس فرسا في سبيل الله إيمانا واحتسابا، فإن شبعه وروثه وبوله في ميزانه يوم القيامة حسنات» رواه أحمد والبخاري رحمهما الله. ومن هذا الحديث الشريف نأخذ بالقياس ما يقدمه بعض المحسنين من مساعدات لوزارة الصحة أو المجالس البلدية ويتمثل إحسانهم في تقديم سيارات لنقل المرضى أو الموتى وتخصيصها للاسعاف.

هذا وتجب الاشارة إلى أن رسول الله هو نفسه أخذ بما شرعه الله تعالى في كتابه العزيز حيث قال : ﴿وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله هو خيرا وأعظم أجرا﴾ [4] ﴿إنا نحن نحيي الموتى ونكتب ما قدموا وآثارهم﴾ [5].

وأعتقد أنه من المفيد أن أورد قولة لابن العربي رحمه الله وجدتها مسجلة في كتاب زاد المسلم الجزء الثاني صفحة 335.

قال ابن العربي : «من سعة كرم الله أن يثيب على ما بعد الحياة كما كان يثيب على ذلك في الحياة وذلك في ستة : صدقة جارية أو علم ينتفع به بعد موته، أو ولد صالح يدعو له، أو غراس، أو زرع، أو رباط، فللمرابط ثواب عمله إلى يوم القيامة خرج هذه الخمسة الأئمة وخرج السادسة الترمذي».

3) رواه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي نقلا عن فقه السنة ص : 378.
4) سورة المزمل ــ الآية 20
5) سورة يس ــ الآية 12.

ظهير بمثابة قانون رقم 83.77.1
بتاريخ 24 شوال 1397 (8 أكتوبر 1977)
في شأن الأحباس المعقبة والمشتركة

الحمد لله وحده

الطابع الشريف وبداخله
(الحسن بن محمد بن الحسن الله وليه)

يعلم من ظهيرنا الشريف هذا أسماه الله وأعز أمره أننا بناء على الدستور ولا سيما الفصلان 19، 102 منه

أصدرنا أمرنا الشريف بما ياتي :

الفصل الأول : يعتبر حبسا معقبا ما وقفه المحبس على أولاده ما تناسلوا ذكورا كانوا أو إناثا أو هما معا أو على شخص معين وأولاده مع تعيين في كلتا الحالتين للدرجة التي تملك ما تم تحبيسه أو للمرجع الذي يؤول إليه.

يعتبر حبسا معقبا أيضا ما وقفه المحبس على أولاده ما تناسلوا ذكورا كانوا أو إناثا أو هما معا وعلى شخص معين وأولاده إلى أن ينقرضوا حيث يرجع الحبس إلى جهة بر وإحسان سواء عينها المحبس أو سكت عنها.

يعبتر حبسا مشتركا ما وقفه المحبس على أولاده ما تناسلوا ذكورا كانوا أو إناثا أو هما معا وعلى جهة بر وإحسان في آن واحد.

يعتبر حبسا مشتركا أيضا ما وقفه المحبس على أولاده ما تناسلوا ذكرورا كانوا أو إناثا أو هما معا وعلى شخص معين وأولاده وعلى جهة بر وإحسان في آن واحد.

الفصل الثاني : يمكن لمن أقام حبسا معقبا أو مشتركا أن يتراجع بإشهاد عدلين غير أنه لا يمكن له أن يتراجع أبدا في الحصة المخصصة لجهة البر والاحسان في المحبس المشترك.

الفصل الثالث : يمكن تصفية الحبس المعقب أو المشترك بمبادرة من السلطة المكلفة بشؤون الأوقاف إذا تبين لها أن المصلحة العامة أو مصلحة المستفدين تستوجب ذلك.

الفصل الرابع : تتم التصفية في هذه الحالة وفقا لمقتضيات الفصول الآتية :

الفصل الخامس : تستحق الأوقاف العامة من كل حبس معقب أو مشترك تقررت تصفيته نسبة الثلث.

غير أنه إذا تعلق الأمر بدار يسكنها المحبس عليهم ولا يملكون غيرها، أو بأرض فلاحية لا تتجاوز مساحتها عشرة هكتارات وكانت هي المورد الوحيد الذي يتعيش منه المحبس عليهم، فلا ينوب الأوقاف العامة في هاتين الحالتين أي حصة.

الفصل السادس : إذا كان ورثة المحبس ما زالوا كلا أو بعضا على قيد الحياة، سواء كانوا هم المستفدين وحدهم أو مع غيرهم، أو كان بعضهم مستفيدا أو بعضهم محروما، فلا يقسم الثلثان الباقيان إذ بين الورثة ذكورا وإناثا طبق الفريضة.

إذا انقرض ورثة المحبس، يقسم الثلثان الباقيان على المستفدين من الحبس حسب الحصة المحددة لكل واحد منهم في رسم التحبيس.

يعتبر الحجب في هذه الحالة ملغى بقوة القانون ويستحق المحجوبون نصيب آبائهم في القسمة.

الفصل السابع : يعهد بإجراءات التصفية إلى لجنة خاصة يحدد تشكيلها ومسطرة عملها بمقتضى مرسوم.

يعتبر القاضي المكلف بشؤون القاصرين عضوا بقوة القانون في هذه اللجنة كلما تعلق الأمر بمستفيد قاصر تحت ولايته.

الفصل الثامن : ينشر هذا الظهير الشريف بمثابة قانون بالجريدة الرسمية.

وزير الأوقاف والشؤون الاسلامية
إمضاء الداي ولد سيدي بابا
وزير العدل
إمضاء عباس القيسي

مفهوم الحبس المعقب من خلال الظهير الشريف

الحبس المعقب : بالرجوع إلى الفقرة الأولى من الفصل الأول نجد المشرع يحدد الحبس المعقب فيجيز للمحبس الوقف على أولاده وعقبهم مع التخصيص والتمييز بين الذكور والاناث أو عدم التخصيص أي يمكن للمحبس أن يوقف على الذكور. فقط أو على الاناث فقط أو. أن يجمع بين الاناث والذكور. كما يمكن للمحبس أيضا أن يحبس على شخص معين فقط مع أولاده، ومعنى هذا أن الحالة الأولى منفصلة تماما ولا تجتمع مع الحالة الثانية. ذلك أن الحالة الأولى تتعلق بأولاد المحبس ذكورا وإناثا مجتمعين في الشق الثاني ومميزين مخصصين في الشق الأول. أما الحالة الثانية فينفرد بها شخص واحد وأولاده.

ونلاحظ أيضا المشرع أعطى كامل الحرية للمحبس في تحديد الدرجة التي تملك ما حبس. والمقصود هنا بالتملك تملك المنفعة أو الانتفاع حسب ما اشترط، وليس القصد تملك الأصل لأن هذا ليس للمحبس أي الواقف ولا للموقوف عليه أي المحبس عليه وإلا آل الحبس إلى هبة والهبة نوع من الصدقة. وإذا تعلق الأمر بعقار أو منقول فهي تمليك الأصل والثمرة للموهوب له من طرف الواهب وهي من الشروط المبطلة للوقف حسب رأي الأحناف.

على أن المحبس حر في تحديد الدرجة التي يصير إليها تملك المنفعة أو الانتفاع حتى إذا لم يوجد من يشمله الشرط آل الحبس حسب رغبة المحبس.

تعليق : إن المشرع استعمل كلمة «أولاد» وهذه الكلمة تفيد الجمع بين الذكور والاناث مصداقا لقوله تعالى ﴿يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الانثيين﴾ (6) وزيادة في التوضيح وعدم الالتباس وضح المشرع أنه يقصد الذكور والاناث. وهنا يجب التنبيه إلى أن مصرف الوقف على الأولاد انقسم فيه العلماء على قولين :

القول الأول : وهو لجمهور العلماء حيث جواز الوقف على الأولاد.

القول الثاني : عدم جواز الوقف على الأولاد وعمدتهم في ذلك أن أحدا من الصحابة لم يفعله أي لم يوقف على أولاده، ناهيك أن الله سبحانه حدد لأولاد الانسان نصيب كل واحد فيما يتركه والداهما فكيف لنا أن نتجاوز حكما جاء من

6) سورة النساء ـــ الآية 11

السماء ونتحايل باسم الوقف والله يقول : ﴿يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الانثيين﴾ فنغير القسمة حسب هوانا بالحذف والزيادة في الأنصبة تارة وبإقصاء الورثة كلهم أو بعضهم أو جلهم تارة أخرى ؟

ترجيح : قد توجد حالات خاصة يراعي فيها الآباء مصلحة الأولاد مثل وجود المغفل أو السفيه من بينهم فيضطر إلى أن يقف نصيبا معلوما يساعدهم على تجنب سؤال الناس في حالة الافلاس، على أن يكون هذا العمل بنية التشجيع والخير بعيدا كل البعد عن نية ابطال قسمة الله في الميراث أو تحايل، كيفما كان نوعه، مثل حرمان الزوجة أو الاخوة والأخوات من الارث أو تقليص نصيبهم على حساب رفع نصيب بعض الأولاد بالوقف.

لذا أرى أنه من الواجب أن يتدخل قاضي المسلمين قبل إنشاء الوقف وقبل المصادقة عليه، بل وحتى إلغائه بعد المصادقة عليه إذا ثبت ما يبرر سوء نية الواقف وإلا أجاز الوقف وأقره بعد التحري وأمره على الله مصداقا لقوله جل جلاله : ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره﴾ [7] ﴿وما تفعلوا من خير يعلمه الله﴾ [8].

أما الفقرة الثانية من الفصل الأول فبالإضافة إلى ذكرها للأولاد بنفس النص الذي ذكر في الفقرة الأولى نرى أنها أدخلت شخصا معينا مع الأولاد. وأجاز المشرع للمحبس ديمومة الحبس على المحبس عليهم إلى أن ينقرضوا، وفي هذه الحالة يؤول الحبس إلى جهة من جهات البر والاحسان حسب رغبة المحبس إن عبر عن ذلك بالتعيين صراحة أو بعدم التعيين أي بالسكوت وكيفما كان الأمر فالحبس يؤول إلى جهة البر والاحسان.

تعليق : هنا لابد من التذكير بأن المملكة المغربية مالكية المذهب حسب ما صرح به قائد الأمة.

وإن شروط الواقفين في نطاق المذهب المالكين يمكن حصرها كالتالي : إذا اشترط الواقف حرمان البنات فالشرط ممنوع وإذا وجد فقد اختلفوا إلى أقوال :

1) يفسخ الوقف وإن حازه الوالي عليه والمستحقون
2) يفسخ الوقف إذا لم يكن قد حيز وإلا يفسخ ولا يدخل البنات.

---

7) سورة الزلزلة الآية 8
8) سورة البقرة 167

3) يلغى الشرط ويدخل البنات وإن حيز.
4) يلغى الشرط ويدخل البنات إن كان لم يحز وإلا لا يدخلن ولا يلغى.
5) لا يفسخ ولا يدخل البنات إلا برضى الموقوف عليهم سواء حازوا الوقف أو لم يحوزوه.

من شرط حرمان البنات من الوقف ومن الاختلافات في المذهب المشار إليها أعلاه خرج المشرع بنظرة موحدة وأعطى كامل الحرية للواقف في أن يتصرف كما يشاء دون قيد إذ المفروض أنه أدرى بالدوافع التي حملته على إنشاء وقفه بالكيفية التي عبر عنها ومن البديهي القول بأن القضاء يمنعه من اشتراط ما اشتمل على حرام أو سيؤول إلى حرام كوقف المال لشراء السلاح ومحاربة المسلمين ومن المأثور عن رسول الله أنه قال : «المسلمون عند شروطهم إلا شرطا أحل حراما أو حرم حلالا». لقد كان المشرع المغربي محقا حيث سمح للواقف بأن يقصي أحد أولاده ذكورا أو إناثا أو أن يجمعهما في وقف واحد مع تحديد الدرجات أو بدون تحديد علما منا أن الوقف ليس هو الارث حيث الحكم من الله ولا مبدل لحكم الله.

مفهوم الحبس المشترك من خلال الظهير الشريف

يتبين لنا بعد الاطلاع على الفقرة الثالثة من الفصل الأول أن المشرع المغربي أجاز نوعا من الحبس سماه الحبس المشترك جمع فيه كلا من الحبس المعقب بالمعنى المتعارف عندنا في المغرب قديما والحبس المعقب كما تم توضيحه في الفقرة الثانية من الفصل الأول من الظهير الذي نحن بصدده وأضاف إلى هذه الأصناف ما كنا نسميه الحبس الخيري.

إذن الحبس المشترك هو ما تواجد فيه إما :

1) أولاد المحبس ذكورا وجهة بر وإحسان
2) أولاد المحبس إناثا وجهة بر وإحسان.
3) أولاد المحبس ذكورا وإناثا وجهة بر وإحسان

أما الفقرة الرابعة من الفصل الأول من الظهير فأضافت عنصرا ثالثا إلى الأولاد وجهة البر والاحسان لذا يعتبر حبسا مشتركا أيضا ما وجد فيه إما :

1) أولاد المحبس ذكورا وشخص معين وأولاده وجهة بر وإحسان؛ كل هؤلاء يمكنهم الاستفادة من حبس واحد أو أكثر مشتركين في المنفعة.

2) أولاد المحبس إناثا وشخص معين وأولاده وجهة بر وإحسان؛ كل هؤلاء يمكنهم الاستفادة من حبس واحد أو أكثر مشتركين في المنفعة.

3) أولاد المحبس ذكورا وإناثا وشخص معين وأولاده وجهة بر وإحسان؛ كل هؤلاء يمكنهم الاستفادة من حبس واحد أو أكثر مشتركين في المنفعة.

تعليق :

إن خطاب صاحب الجلالة أمير المؤمنين بتاريخ 9 يوليوز 1985 شجع المغاربة على إنشاء الحبس الخيري وذكرهم بفضائل الوقف في الميدان الاجتماعي والديني وبإعفاء المحبسين من ضرائب وواجبات التسجيل مما قد يذكي ويوقظ الهمم وما عرف عن أبناء المغرب إلا السخاء والعطاء بدون حساب، وقد أعطوا دماءهم وأرواحهم في سبيل إعلاء كلمة الله داخل الوطن وخارجه، فكيف لا يقدمون لأنفسهم ما سيجدونه غدا، قال تعالى : ﴿وما تنفقوا من خير يوف إليكم وأنتم لا تظلمون﴾[9].

إن الظهير يحمل عنوانا واضحا صريحا لا لبس فيه «الأحباس المعقبة والمشتركة»

ومع هذا سأدلي بدلوي وأسأل الله التوفيق في أمر الجهة التي يصرف إليها الحبس فأقول :

إذا كان الحبس على جهة البر والاحسان فهذا لا إشكال فيه، مع الأخذ بعين الاعتبار أن الاحسان ما يراه الشرع إحسانا والبر ما يراه الشرع برا.

أما إذا كان الحبس على شخص معين، فهنا لا بد لنا أن نستوقف المحبس وتجب مساءلته عن الدوافع التي دفعت به إلى التحبيس على شخص معين وأولاده، فإذا ثبت لقاضي المسلمين أن هذا النوع من الوقف حاد عن قصد الشريعة الاسلامية وجب التذكير والتدخل عند التعنت والاستخفاف بشرع الله ونوع الحرية والحدود التي منحنا الله في صرف الأموال التي رزقنا من فضله. وكما قال رسول ﷺ : «من كان يومن بالله واليوم الآخر لايقدم على أمر حتى يعلم حكم الله فيه» وبناء عليه لابد من إشاره ولو وجيزة إلى عنصر القربة في الوقف واختلاف المذاهب في اشتراطها.

ـ المذهب المالكي : لا يشترط عنصر القربة في الوقف ولكن المطلوب المؤكد ألا يكون معصية وأقول هنا إن إعطاء المال لغير مستحق يعد تبذيرا والمعصية والتبذير من عمل الشيطان. والظهير الشريف لم يتعرض إلى عنصر القربة في الوقف مع العلم أن المملكة المغربية مالكية المذهب.

9) سورة البقرة ـــ الآية 272

ـ المذهب الشافعي : لا يشترط عنصر القربة ويجب أن يكون في غير معصية.

ـ المذهب الحنبلي : يشترط إنشاء الوقف على بر أو أمر بالمعروف مع إدخال الولد والأقارب والمساجد والكتب... والمقابر... إصلاح الطريق... وأهل الذمة.

ـ المذهب الحنفي : شددوا في اشتراط الصدقة وأن يتمحض الوقف لجهة البر والقربة ولو مآلا.

أن تكون قربة في نظر الشرع الاسلامي.
أن تكون قربة في نظر الواقف(10).

بعد هذا أذكر بحديث رسول الله «إذا مات الانسان انقطع عمله إلا من ثلاثة أشياء : صدقة جارية أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له» وقد سبق ذكر هذا الحديث في عنصر مشروعية الوقف. ونأخذ منه كلمة صدقة جارية. وأوجه صرف الصدقة معروفة كما حددها القرآن الكريم والسنة.

إن البلاد في حاجة إلى : بناء السدود لدفع خطر المجاعة عن البلاد وفي حاجة إلى تعليم أبنائنا دينهم ولغتهم في بلاد المهجر حيث عمالنا يعيشون في بيئة تتخطفهم بريقها الزائف المؤدي لا محالة إلى الكفر والالحاد والانسلاخ عن التراث والوطنية والثقافة والدين...

لذا أرى أن لا يكون الوقف فيما لا يرجع بالفائدة على المسلمين ولا يحقق الهدف المتوخى منه ولو أجازه بعض العلماء على اعتبار عدم وجود المعصية فيه، مع العلم أن هذا الواقف لا ينتفع من وقفه هذا لا في دينه ولا في دنياه. وهذا ما رجحه ابن تيمية ـ رحمه الله ـ حيث تكلم على الوقف على الأغنياء «وهذا من السرف والتبذير الذي يمنع منه، ولأن الله سبحانه وتعالى كره أن يكون المال دولة بين الأغنياء لقوله : ﴿كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾ (11) فمن شرط في وقفه أو وصيته أن يكون دولة بين الأغنياء، فقد شرط شرطا يخالف كتاب الله، ومن شرط شرطا يخالف كتاب الله فهو باطل، وإن شرط مائة شرط : «كتاب الله أحق وشرط الله أوثق»(12).

---

10) محاضرات الأستاذ السعيد بوركبة بدار الحديث الحسنية بالرباط
11) سورة الحشر ـ الآية 7
12) فقه السنة جزء 3 صفحة 384 و 385

التراجع في الحبس

ينص الفصل الثاني من الظهير الشريف على أن المحبس يمكنه إلغاء الحبس والتراجع فيه أي إرجاع الثمرة إلى الأصل بعد انفصالهما حيث يصبح مالك الأصل هو نفسه مالك الثمرة بعد أن تخلى عنها قاصدا الصدقة والوقف، مع استثناء واحد هو عدم امكانية التراجع في الجزء المخصص للحبس الخيري أي جهة البر والاحسان.

إن هذا الفصل يثير قضية الوقف على وجه التأبيد أو التحديد حيث اختلاف العلماء والمذاهب، وبالتالي الاختلاف حتى في نوع الوقف، وتبعا لهذا فإن «أكثر الفقهاء على أن الوقف يكون على وجه التأبيد وقد خالف في ذلك الامام مالك، والامامية من الشيعة، وقد رأوا أن الوقف يجوز أن يكون مؤقتا»(13)

فهل كان المشرع مصيبا فيما أجازه للمحبس وما منعه منه ؟

أقول إذا كان المحبس أنشأ حبسا على وجه المنفعة أو الانتفاع بصفة موقوتة كما تشهد بذلك وثيقة التحبيس أي لفظ المحبس فلا إشكال في الأمر لأن القيد موجود ويجب التزام الطرفين به، خصوصا الموقوف عليه. وهذه الحالة يشملها حتى الحبس الخيري، مثال ذلك : رجل يقف مداخيل كراء عمارته أو محاصيل بستانه لمدة خمس سنوات على مسجد أو كتاب، حتى إذا انتهى الأجل انتهى الوقف، أما إذا لم ينص العقد على التحديد فمآل محتوى وثيقة الوقف التأبيد. إلا أن المشرع المغربي تشجيعا منه للمحبسين الجدد مستقبلا، وما تم تحبيسه قديما وصاحبه على قيد الحياة ونظرا لما آلت إليه كثير من الأوقاف المعقبة حيث خاب ظن المحبس ولم يتحقق قصده في التقرب إلى الله رأى المشرع أن يأذن للواقف في التراجع عن وقفه دفعا للمفسدة أو سعيا وراء إبدال موقوف عليه بموقوف عليه ثان أكثر نفعا منه وأكثر ثوابا، وهو عين الصواب. ذلك أن الرسول الكريم يأمرنا بتغيير المنكر حسب الاستطاعة، باليد أو باللسان أو بالقلب، ولا يعقل أن يرى المحبس ماله ينفق في غير ما يرضي الله ويبقى ساكتا مكتوف الأيدي، أما عن الاستبدال وكثرة الثواب فأسوق الحديث التالي عن سعد بن عبادة رضي الله عنه أنه قال : «يا رسول الله إن أم سعد ماتت فأي صدقة أفضل (14) قال : الماء فحفر بئرا وقال : هذه لأم سعد» وهكذا نرى أن الظهير سار مع المذهب المالكي في فصله الثاني.

---

13) محاضرات في الخلاف العالي «الوقف» ص : 21 فضيلة الأستاذ السعيد بوركبة (دار الحديث الحسنية)
14) فأي الصدقة أفضل أي أكثر ثوابا

أما كون الظهير لم يجز للمحبس التراجع فيما حبسه على وجه البر والاحسان فذلك لأن جهة البر والاحسان هي أصلا بر وإحسان ولا يمكن أن تكون إلا كذلك ناهيك أن الدولة نفسها هي الضامنة لهذا الوقف، وكلفت وزارة بعينها لتسهر على أعمال الخير المتوخاة منه وتحت المراقبة الفعلية والمباشرة لأمير المؤمنين. فيمكن للمحبسين الاطمئنان على الأحباس الخيرية لأنها بأيد أمينة وما على أصحاب النيات الحسنة الذين وسع الله عليهم بما منحهم من أموال إلا أن يسارعوا ويقدموا لأنفسهم قال تعالى : ﴿وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله هو خيرا وأعظم أجرا﴾ (15).

وعلى كل حال فإن تراجع المحبس يمكن اعتباره نوعا وشكلا من أشكال تصفية الحبس يقوم به المحبس نفسه إن وجد، على أن هناك حالات أخرى يمكن للسلطة التدخل فيها لانهاء الحبس وهو ما سنوضحه فيما يلي :

تصفية الحبس المعقب والمشترك

إن أمر تصفية الأحباس المعقبة والمشتركة فتح جدلا ليس بالهين بين المهتمين بالأحباس سواء القائمون عليها أو المنشئون لها والعلماء والطلبة، مما اضطر الدولة إلى اللجوء إلى الاستشارة أو — على الأصح — طلب الفتوى من المجالس العلمية والعلماء قبل اتخاذ أي تدبير قد يحيد — لا قدر الله — عن الشرع الاسلامي مصداقا لقوله تعالى : ﴿وشاورهم في الأمر﴾ وهذا هو المنهج السليم الذي سارت عليه المملكة المغربية حيث الرأي والاجتهاد فيما لا مصدر فيه من مصادر التشريع الاسلامي واتخاذ المذهب المالكي مذهبا رسميا للمغاربة.

وهكذا استنار المشرع المغربي بفتاوي المجالس العلمية آنذاك، وأقدم على إباحة تصفية الحبس بقيود وشروط سأتناولها بالشرح والتوضيح والتخريج.

نعم يمكن تصفية الحبس المعقب أو المشترك ولكن من ومتى وكيف يتم هذا الاجراء ؟

إن السلطة المكلفة بشؤون الأوقاف هي التي بيدها زمام المبادرة لتصفية الحبس المعقب والمشترك، ومن البديهي التذكير بالحالة التي يكون المحبس فيها على قيد الحياة

15) سورة النمل — الآية 20

واعتزم هو نفسه تصفية الحبس وإنهائه، حسب رغبته بالتراجع أو التقسيم وحسب مفهوم الفصل الثاني من الظهير أن السلطة المكلفة بشؤون الأوقاف لها حق التدخل في حالة تقاعس أو إهمال المحبس.

متى يكون تدخل الدولة ؟

إذا تبين لها : (16) أن المصلحة العامة تقتضي التصفية مثل إنشاء مدرسة أو سد أو قناطر أو طرق مكان الوقف. وهنا تجب الإشارة إلى أنه لا يؤخذ بعين الاعتبار ما آل إليه الوقف من إهمال وضياع وقلة مردود ولا حتى حالته المرضية حيث النفع المعتبر والجيد للموقوف عليهم، لأن المصلحة العامة فوق كل اعتبار وما المصلحة العامة إلا وقف خيري لجميع المواطنين سيستفيد منه المحبس لا محالة

أما القيد الثاني للتصفية فيتمثل في مصلحة المستفدين إن وجدت هذه المصلحة، مع التذكير بأن القيد الأول ــ أي المصلحة العامة ــ مستقل عن القيد الثاني، ومن عدم مصلحة المستفدين أن يبقى الوقف بدون مردود ولا نفع ومن عدم مصلحة المستفيدين أيضا أن تنتقل المعاوضة إلى غير المستفيدين. ولهذا نجد المشرع المغربي يتشدد في أمر التصفية بالمعاوضة حيث يصرح الفصل الثاني من الظهير الشريف «... أما المعاوضة في الأملاك المعقبة فلا تكون إلا بأمر من جنابنا العالي بالله...» وهذا ما صار عليه ملوك العلويين الأشراف. أما ظهير 24 شوال 1397 هـ (8 أكتوبر 1977) فيفوض النيابة للسلطة المكلفة بشؤون الأوقاف على أن يتم الجانب العملي بواسطة لجنة حدد شكلها ومسطرة عملها مرسوم الوزير الأول رقم 2.79.150 بتاريخ 20 من جمادى الأولى 1399 (18 أبريل 1979) وسأتناول شرحه فيما بعد.

---

16) ظهير شريف في ضبط مراقبة الأحباس المعقبة حرر برباط الفتح في مهل ربيع الأول عام 1336 الموافق لثالث عشر يناير سنة 1918.

نص مرسوم الوزير الأول

الجريدة الرسمية عدد 3468

بتاريخ 79.4.18

مرسوم رقم 2.79.150 بتاريخ 20 جمادى الأولى 1399 (18 أبريل 1979) تحدد بموجبه كيفية تشكيل اللجنة المكلفة بتصفية الأوقاف المعقبة والمشتركة ومسطرة عملها

إن الوزير الأول

بناء على الظهير الشريف بمثابة قانون رقم 1.77.83 بتاريخ 24 من شوال 1397 (8 أكتوبر 1977) في شأن الأحباس المعقبة والمشتركة ولا سيما الفصلين السابع والثالث منه.

وباقتراح من وزير الأوقاف والشؤون الاسلامية وبعد دراسة المشروع في المجلس الوزاري بتاريخ 13 من جمادى الأولى 1399 (11 أبريل 1979)

يرسم ما يلي :

الفصل الأول : تتألف اللجنة المنصوص عليها في الظهير المشار إليه أعلاه بالاضافة إلى القاضي المكلف بشؤون القاصرين من :

- وزير الأوقاف والشؤون الاسلامية أو من يمثله بصفة رئيس.
- ممثل عن وزير الداخلية.
- ممثل عن وزير العدل.
- ممثل عن وزير المالية.
- ممثل عن وزير الفلاحة والاصلاح الزراعي.

ممثل عن وزير السكنى وإعداد التراب الوطني.

الفصل الثاني : تعقد اللجنة باستدعاء من رئيسها دورة في كل ثلاثة أشهر أو أكثر إذا حتم ذلك عدد أو أهمية القضايا المحالة إليها.

تجتمع اللجة بمقر وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية أو بمقر إحدى النظارات كلما ارتأى رئيسها ذلك ضروريا.

تنعقد اجتماعات اللجنة إلا بحضور جميع أعضائها.

الفصل الثالث : تحال ملفات التصفية إلى اللجنة من طرف وزير الأوقاف والشؤون الاسلامية.

الفصل الرابع : تتولى اللجنة دراسة الملفات المحالة إليها أثناء اجتماعاتها وتحديد الطريقة الفعلية للتصفية مع مراعاة المقتضيات المنصوص عليها في الفصلين الخامس والسادس من الظهير الشريف المشار إليه أعلاه.

يتعين على القاضي المكلف بشؤون القاصرين تقديم جميع العروض التي من شأنها حماية مصالح المستفدين القاصرين.

تتقيد اللجنة باقتراحات القاضي المذكور بالنسبة لما يملكه القاصرون.

الفصل الخامس : يحق للجنة أن تستمع لكل من ترى فائدة في الاستماع إليه. ويمكنها أن تأمر بإجراء بحث تكميلي قبل تحديد طريقة التصفية.

الفصل السادس : تتخذ اللجنة مقرراتها بالأغلبية، ويمكن لها أن تأمر بالقسمة وعند تعذرها تأمر بالبيع بالمزاد العلني.

تعين اللجنة ناظر الأوقاف الذي يتكلف بتنفيذ مقررات التصفية

الفصل السابع : يبلغ ناظر الأوقاف المعين مقررات اللجنة إلى جميع من يهمهم الأمر ويقوم بتنفيذها.

الفصل الثامن : يتولى كتابة اللجنة موظف من الادارة المركزية لوزارة الأوقاف يعين من طرف الوزير.

يقوم كاتب اللجنة بتهييء الملفات التي تقرر عرضها على اللجنة، وتحرير محاضر جلساتها.

الفصل التاسع : تتكون ملفات الأحباس المعقبة والمشتركة المقرر عرضها على اللجنة من الوثائق الآتية :

— نسخة من رسم التحبيس.

— تصريح بالاسم العائلي والشخصي للمحبس إن كان على قيد الحياة وكذا صفته ومهنته وموطنه ومحل إقامته.

— لائحة بالأسماء العائلية والشخصية للمستفيدين من الحبس وكذا صفتهم، ومهنهم ومواطنهم ومحلات إقامتهم.

— وثيقة عدلية تتضمن وصفا دقيقا للمحبس عقارا كان أو منقولا، ولما طرأ عليه من تغيير بالمعاوضة أو المناقلة والإقتناء مع وصف دقيق لذلك.

يتولى ناظر الأوقاف بمساعدة السلطات المحلية إعداد الوثائق المذكورة أعلاه.

الفصل العاشر : يسند تنفيذ هذا المرسوم الذي ينشر بالجريدة الرسمية إلى وزير الأوقاف والشؤون الاسلامية.

وحرر بالرباط في 20 من جمادى الأولى 1399 (18 أبريل 1979)

الوزير الأول
امضاء المعطي بوعبيد

وقعه بالعطف
وزير الأوقاف والشؤون الاسلامية
امضاء الدكتور أحمد رمزي

مقتضيات التصفية واستحقاق الأوقاف العامة الثلث

إن مقتضيات التصفية تبدأ إذا ثبت لدى السلطة المكلفة بشؤون الأوقاف ما يبرر المصلحة العامة أو مصلحة المستفدين من الحبس كما هو مشروط في الفصل الثالث ومقتضيات الفصل الرابع وما بعده.

نعم تستحق الأوقاف العامة نسبة الثلث من كل حبس معقب أو مشترك تقررت تصفيته حسب ما في الفصل الخامس، ولكن السؤال المطروح، هل من مبرر شرعي أو عقلي لهذا الاستحقاق الذي خوله المشرع المغربي للأوقاف العامة ؟ هل المجالس العلمية التي استشيرت أفتت بذلك فاعتمد على فتواها ؟ هذه تساؤلات لابد من أن نجد لها أجوبة مقنعة من الكتاب والسنة والعقل إذا ما نحن سلمنا بها وإلا فسيكون خصم الثلث من قيمة الحبس بعد تصفيته ضربا من ضروب الارتجال أرى أنه بعيد الاحتمال إن شاء الله.

وأبدأ بعون الله فأقول :

إذا تصفحنا فتاوى المجالس العلمية[17] فإننا لا نجد فيها فتوى واحدة تقول

... في الخلاف العالي (باختصار) للأستاذ السعيد بوركبة ـــ دار الحديث الحسنية الرباط.

بالتصفية عن طريق البيع لأول وهلة ولكن بعد استقصاء جميع الحلول الممكنة لبقاء الوقف.

1) **المجلس العلمي بفاس** : الحلول بالترتيب

ـــ استصلاح الحبس عن طريق التغيير.

ـــ توزيع رقبة الحبس على المستحقين وإنهاء حكم الشياع.

ـــ إنهاء الحبس ببيع رقبته وتوزيع ثمنها على المستحقين.

2) **المجلس العلمي بمكناس** :

ـــ إن ألفاظ المحبس كالفاظ الشارع.

ـــ يحافظ على نص الحبس، إن فهم، وإلا فالأقرب إلى ما عسى أن يقصده.

3) **المجلس العلمي بمراكش** :

ـــ يصار الحبس إلى تحقيق غرض المحبس وقصده ولا ينظر إلى لفظه وشرطه ... ويجوز الاقدام على إجراء المعاوضة فيه، أو بيعه، وجعل ثمنه في مثله، أو قسمته بين الحاضرين قسمة اغتلال وانتفاع لا قسمة بت.

4) **المجلس العلمي بتارودانت** :

ـــ إن تعذر الانتفاع به ـــ أي الحبس ـــ لخراب، بيع وعوض بغيره على ما جرى به العمل ولكن بشروط مذكورة في كتب الفروع

ـــ وإن كان الحبس غير عقار وتعذر الانتفاع به، بيع واستبدل بما يقع به الانتفاع، أو صرف إلى مصلحة مماثلة.

5) **المجلس العلمي بتطوان** :

ـــ يجوز للامام ـــ في ذلك ـــ التفويت بالبيع والمعاوضة والابدال بالمثل، كما يجوز له التدخل في شؤون الأكرية وغيرها، بما يصحح من تقويمها، أو يرفع من مقاديرها...

ـــ وهذا إذا طرأ طارىء فغير من طبيعة الحبس وعطل مقاصده أو انتقص من منافعه.

6) **مجمل فتوى الامانة العامة لرابطة علماء المغرب بطنجة** :

ـــ إن الشريعة الغراء لا تسمح بإبقاء الأحباس المعطلة على ما هي عليه... وإنما تأذن باتخاذ التدابير الفعالة من معاوضة وبيع لهذه الأحباس كي تبقى منفعتها مستمرة حسب مقصد المحبس.

وبناء عليه أجاز المشرع المغربي تصفية الوقف بالشروط التي نص عليه الفصل

الثالث ولكن أين نحن من المبررات التي تسمح بأخذ الثلث من قيمة الوقف لصالح الأوقاف العامة ؟ في هذه الحالة أرجح أمرين :

الأمر الأول : يحتمل أن المشرع لجأ إلى الحيل القانونية ليضمن حقوق المحبس وبالتالي التمسك بشرع الله. من ذلك أن التصفية لا تتم إلا إذا تبين للسلطة المكلفة بالأحباس «المصلحة العامة» في التصفية وسبق شرح هذا على اعتبار أن قصد المحبس سيأخذ طريق الديمومة لأن المصالح العامة هي أيضا أحباس خيرية وعدد المنتفعين منها عامة المسلمين لا عدد محصور ومعين.

الأمر الثاني : كذلك تتم التصفية إذا تبين مصلحة المستفيدين من الحبس وبالتمحيص والتفكير والتتبع يتضح لنا أن هذه الحالة نادرة الاحتمال والوجود أمثلة :

أ) إذا فرضنا أن المستفيدين غير ورثة، فهل من مصلحتهم تصفية الحبس والمشرع يقول في الفصل السادس : يقسم الثلثان بين الورثة طبقا للفريضة، وحتى إذا عزمت السلطة على القيام بالتصفية فمن المنطق أن يبادر المستفيدون إلى إصلاح الحبس ليصبح ذا مردود معتبر ويتجنبوا تفويته للغير بغير تعويض والأمر صحيح أيضا إذا كان البعض وارثا والبعض الآخر غير وارث. أو كانوا كلهم ورثة لكن الحصص في الوقف متفاوتة ومتباعدة.

ب) إذا فرضنا أن جميع المستفيدين من الوقف ورثة ذكورا وإناثا وحصصهم في الحبس حسب الفريضة فهذا احتمال بعيد التحقق والوجود بل وحتى التطبيق ولا تحصل منه المنفعة للمحبس لأن القصد من الحبس الصدقة ومنفعة الغير وقد يكون هذا الغير في هذا الفرض غير مستحق للصدقة، وبعد توالد العقب والورثة وتكاثرهم تخلق المشاكل العائلية والخصومات ويقل النفع حتى يصل إلى النزر القليل نظرا لتعدد المستفيدين.

وإذا سلمنا جدلا أن الوقف بعد التصفية انتقل ثلثاه إلى الورثة قال فإن الثلث الذي تأخذه السلطة المكلفة بالأوقاف له ما يبرره حسب ما تبين لي والله أعلم.

من ذلك أن الله تعالى يقول : ﴿ومن كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف﴾ [18] والدولة مهما بلغت من الغنى فهي دائما فقيرة لأنها تخطط المشاريع للمستقبل والتنمية علما منها بحتمية النمو الديموغرافي.

---

18) سورة النساء ــ الآية 6

وقال تعالى : ﴿إنا نحن نحيي الموتى ونكتب ما قدموا وآثارهم﴾ [19] فأين الأثر من الحبس إذا قسم على الورثة وانتهى كل شيء ؟

ومع هذا كله أرى من الأفضل شرعا والأقرب إلى رغبة المحبس أن يبقى الوقف على حاله مع إلزام المستفيدين باستصلاحه سعيا وراء ديمومته، أما إذا اقتضت المصلحة العامة التدخل فمن العدل والانصاف فيما إذا بيع أن يجعل ثمنه في مثله حفاظا على إرادة المحبس وتأدية لرسالة الحبس.

هل يرجع الحبس إلى الورثة ؟

ونصل أخيرا إلى الفصل السادس من الظهير حيث نقرأ ونفهم صراحة أن الحبس يرجع إلى الورثة ويقسم بينهم حسب الفريضة وذلك في حالة :

- تصفية الحبس بحجة المصلحة العامة
- أو تصفية الحبس بناء على مصلحة المستفيدين من الحبس نفسه.

والإشكال هنا يكمن في تغيير رغبة المحبس على واجهتين، واجهة تغيير المستفيدين من الحبس وواجهة تغيير الوقف إلى إرث وبالتالي إضافة الملك إلى المنفعة بعدما كان الأمر منحصرا في المنفعة فقط.

أما عن التصفية بحجة المصلحة العامة فقد سبق بيانه بما تبين لي من فائدة جميع الأطراف المعنية : الواقف والموقوف عليه والوقف وعامة المسلمين.

إذن فلماذا لجأ المشرع المغربي إلى هذا النوع من التصرف أي إخراج الحبس من يد المستفيدين غير الورثة وتسليم ثلثيه إلى الورثة حسب الفريضة مع عدم اعتبار الحجب ؟

قبل أن أورد بعض التوضيحات في هذا الباب لابد من الاشارة إلى أنه من المشهور في المذهب المالكي أن المرء يعامل بنقيض قصده إذا ثبت سوء نيته. مثال ذلك :

- عدم اعتبار طلاق المريض مرض الموت لأن القصد حرمان الزوجة من الارث.
- كذلك عدم السماح بزواج المريض مرض الموت لأن قصده التنقيص من أسهم الورثة بإدخال وارث جديد.

---

19) سورة يس — الآية 12

لهذا الاعتبار نرى الظهير ينقل الحبس من المستفيدين غير الورثة المهملين لما وقف عليهم إلى ورثة المحبس والأوقاف العامة، ومعنى هذا في نظري أن الوقف رجع إلى مالكه الأصلي ممثلا في ورثته لأن المحبس عليهم أهملوا الأمانة وضيعوها وبالتالي ضاع قصد المحبس. ونجد أبا العباس الونشريسي يقول في باب إهمال الحبس مجيبا في إحدى فتاويه «وسئل الفقيه سيدي عيسى بن علال رحمه الله عن دار حبست على مؤذن... وأخرى محبسة على من يكنس بمسجد آخر... ثم إن المحبس عليهما المذكورين لم يزالا يستغلان الدارين المذكورتين **حتى تهدمتا** تهدما فاحشا... فانظر سيدي على من هو الاصلاح ؟ فأجاب : المؤذنان أولى بإصلاح الذي تهدم من الدور لأن الحق في ذلك»[20] ونجده في جهة أخرى يقول : «الحبس يصلح بمدخوله وإن تطوع به أحد فله أجره»[21] «حبس لا منفعة فيه فإنه يجوز أن يباع ويشترى بثمنه فدان آخر بحبس»[22].

من هذه الآراء الفقهية في فتاوي علماء المغرب يبيح المشرع المغربي حجز الثلث ولا يوزع إلا الثلثين على الورثة سواء قسم الحبس إذا كان يقبل القسمة أو بيع عن طريق المزاد العلني حسب الفصل السادس من مرسوم الوزير الأول[23].

لكن الذي لم أجد له مبررا حسب ما اجتهدت هو إبقاء ثلثي الحبس بيد المستفيدين غير الورثة بعد القسمة أو البيع بل ويصير هذا الحبس ملكا تاما بما في ذلك الأصل والمنفعة أي الملكية. وحق الملكية هو حق الاستثمار **باستعمال** الشيء **واستغلاله والتصرف فيه** على وجه دائم في حدود القانون[24] ومعنى هذا أن المشرع زاد حق التصرف للمحبس عليه بمفهوم القانون أي نقل ملكية الشيء أو جزء منه إلى الغير أو ترتيب حق عيني عليه، وهذا هو التصرف القانوني، أما التصرف المادي... فإنه يختلف باستعمال الشيء ويكون باستهلاك الشيء أو إتلافه[25].

لذا أرى أن يكون من المفيد إذا كان ولا بد من تطبيق الفصل السادس من مرسوم الوزير الأول ما ياتي وذلك سعيا وراء ديمومة الوقف :

20) المعيار المعرب والجامع المغرب ــ نشر وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية للمملكة المغربية 1401 ــ 1981 أبو العباس بن يحيى الونشريسي الجزء 7 صفحة 89

21) نفس المرجع صفحة 163

22) نفس المراجع صفحة 199

23) مرسوم رقم 2.79.150 بتاريخ 20 جمادى الأولى 1399 (18 أبريل 1979)

24) السنهوري ــ الجزء السابع ــ الفقرة 297 ــ الصفحة 239

25) (ديكرو، فقرة 351 ص 356) نقلا عن أصول القانون المدني ج 3 الحقوق العينية (الأهلية والتبعية) محيي الدين اسماعيل علم الدين ــ مكتبة عين شمس القاهرة.

1) إذا تمت القسمة ولم تتعذر فالأجدر قيد جميع الأنصبة بحبس جديد يتحقق فيه لفظ المحبس الأصلي، وقد يقول قائل ربما يكون النصيب الواحد ضعيف المردود فأجيب : في هذه الحالة نلجأ إلى **المهايأة الزمانية** [26] بأن يحصل كل شريك على الشيء الشائع لينتفع به مدة تتناسب مع مقدار نصيبه في ملكه.

2) أما إذا تم البيع بالمزاد العلني (مرسوم الوزير الأول) ولا أرى وجوب تطبيق ذلك إلا في ظهور المصلحة العامة، فمن المفيد للواقف والموقوف عليه أن يحول المال — قيمة الحبس — إلى مصرف مثله أي حبس جديد (والله أعلم بالصواب) على اعتبار أن المصلحة العامة تستوجب البيع والمصلحة الخاصة لا تستوجب البيع حتى عند تعذر القسمة.

وبهذا نكون قد جمعنا بين رأيين لهما من المحاسن والوزن ما يحتم علينا الأخذ بهما في ميدان الفقه الاسلامي :

— فنقلنا حيث وجب النقل

— وتعقلنا حيث وجب التعقل

أحباس مشتركة خاصة لنشر العلم

سميتها أحباسا مشتركة خاصة نظرا لطابعها المتميز على اعتبار أنها ليست أحباسا معقبة حسب مدلول الفصل الأول ولا أحباسا مشتركة كما تناولها الظهير ومع هذا فهي تشمل العقب وغير العقب — أي أشخاصا — وجهة بر وإحسان.

كيف ذلك ؟

إن الذي دفع بي إلى هذا النوع من التفكير ما استلهمته من صاحب الجلالة الحسن الثاني يوم زيارته لفرنسا في شهر دجنبر 1985 وخطابه الموجه إلى العمال المغاربة في المهجر ومنه إنشاء (صندوق التضامن) لفائدة أبناء العمال لنتمكن من النفقة على تعليمهم لغتهم ودينهم الاسلام ونحافظ على وطنيتهم فنبعدهم عن الانسلاخ وبالتالي الوقاية من الذوبان في شعوب البلد المضيف.

نعم يمكن للمحبس أن يقف ما شاء، وبالخصوص في ميدان التعليم، على أولاده أي عقبه وعلى أولاد جميع المغاربة بأن ينشيء حبسا ينتفعون من ريعه ومردوده حيث النفقة في ميدان التعليم، ويدخل في هذا النطاق ويستفيد منه بطبيعة الحال القائمون

26) من قانون الالتزامات والعقود المغربي — الفصل 966 (ق.ا.ع.م)

على التعليم من معلمين وأساتذة ومؤطرين وكذا جميع التجهيزات كالبنايات والأثاث والكتب ووسائل التعليم بصفة عامة.

إنه حبس مشترك خاص، مشترك لوجود عقب المحبس وأبناء المغاربة ومؤسسة تعليمية، وخاص لأنه لا يمكن التراجع فيه حسب الفصل الثاني من الظهير على اعتبار أنه عمل خيري ككل.

إن فضل العلم والعلماء وتعليم العلم من الأمور المقطوع بصحتها مصداقا لقوله تعالى جل جلاله : ﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾ (27) وقوله ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط﴾ (28) وقوله ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾ (29).

أما السنة الكريمة فوضحت وبينت بما لا يدع الشك أو الريب بأن الوقف في ميدان التعليم من القربات التي لا ينقطع أجرها ولو بعد موت المحبس وأنها من أفضل الأعمال، منها قوله ﷺ : «من يرد الله به خيرا يفقه في الدين» (30). وأقول هنا إذا أراد الله الخير للموقوف عليه فمن المنطق والعدل وكرم الله أنه أراد الخير للمحبس حيا وميتا، وقال النبي الكريم : «من سلك طريقا يلتمس فيه علما سهل الله له به طريقا إلى الجنة» (31) وقد يسلك السالك طريقا لنفسه أو لعقبه أو لعامة المسلمين ففي جميع الحالات يلتمس العلم وفي جميع الحالات له وعد من الرسول الصادق الأمين أن الله سيسهل عليه طريقا إلى الجنة.

وهكذا نرى أمير المؤمنين وسبط الرسول الكريم يفتح أمام شعبه في بلاد المهجر وحتى في الوطن الأب نوعا من التضامن سيتمثل في (صندوق التضامن) نصون به أبناءنا ونحفظ عليهم لغتهم ودينهم ووطنيتهم ونسهل عليهم وعلينا طريقا إلى الجنة إن شاء الله وبفضل الله — نعم إنه معروف قدمه الحسن الثاني لشعبه لا تسعه مكافأة سوى الدعاء لهذا الملك الصالح، اللهم أحسن ثوابه وبارك في عمره وعقبه وشعبه، مع العلم أن «صندوق التضامن» سينمو رصيده ولا شك بما يحبسه المحسنون وقد سبق أن سجل التاريخ مثل هذا العمل الخيري أيام مقاومة الاستعمار.

27) سورة المجادلة الآية 11

28) سورة آل عمران الآية 18

29) سورة فاطر الآية 28

30) صحيح البخاري — الجزء الأول صفحة 21

31) صحيح مسلم

لجنة التصفية ومسطرة عملها

أ ــ **لجنة التصفية** : لقد حرص المشرع المغربي حرصا شديدا وهو يشترط ضرورة وجود عنصر المصلحة العامة أو مصلحة المستفيدين من الحبس قبل أن يسمح بالتصفية، لذا نراه يحمل المسؤولية للجنة متكاملة من حيث المستوى المعرفي ومستوى السلطة، فأعضاء اللجنة هم :

1 ــ **القاضي المكلف بشؤون القاصرين** : عضو بقوة القانون في لجنة التصفية كلما تعلق الأمر بمستفيد قاصر تحت ولايته حسب ما نص عليه الفصل السابع من ظهير الأحباس المعقبة والمشتركة والفصل الأول من مرسوم الوزير الأول ــ المرفق ــ ولا يتم انعقاد اجتماعات اللجنة بدون القاضي وهو ما يفهم من الفصل الثاني من مرسوم الوزير الأول أيضا. وأهم شيء على ما أعتقد هو الصلاحية المفوضة والتامة التي منحها المشرع للقاضي كلما تعلق الأمر بالقاصرين، ذلك أن اللجنة تخضع حتما وتتقيد باقتراحاته مع تحمله وحده مسؤولية النظر في مصلحة القاصرين، وهذه هي الحالة الوحيدة التي لا ينظر فيها إلى مقررات اللجنة عن طريق الأغلبية كما ينص على ذلك الفصل السادس من مرسوم الوزير الأول، بل على العكس يكون الاجماع بقوة القانون على ما يقترحه القاضي.

وهكذا تتضح فعالية القاضي من حيث تمثيله لسلطة الشرع الاسلامي ودرايته بأحكامه وحضوره الشخصي في اجتماعات لجنة التصفية وتنوير جلساتها قبل اتخاذ القرارات بالأغلبية في غير شؤون القاصرين.

2 ــ **وزير الأوقاف والشؤون الاسلامية** : أو من يمثله بصفته رئيسا وتكمن أهمية وزير الأوقاف في كونه الممثل الشخصي لأمير المؤمنين في أمور تدبير الأوقاف وشؤونها من جهة ويأذن له المشرع بحكم الفصل الثالث من الظهير بأن يبادر بالتصفية طبقا للمسطرة التي حددها مرسوم الوزير الأول وأن حضوره يمكن أن يكون شخصيا دون اللجوء إلى ممثل.

وفوق هذا كله إنه رئيس اللجنة فصوته يرجح الكفة في حالة تعادل الأصوات باستثناء الحالات التي تناقش فيها أمور القاصرين لأن كلمة القاضي واقتراحاته تلزم اللجنة التقيد بها.

أما بالنسبة لباقي الأعضاء فالمطلوب حضور ممثل الوزير فقط.

3 ـــ **ممثل عن وزير الداخلية** : من المعلوم أن وزارة الداخلية على علم وبينة بشؤون المواطنين عامتهم وخاصتهم وباستطاعتها تسهيل مهمة لجنة التصفية بما توفره لها من معلومات قيمة تساعدها على اتخاذ أنجع القرارات الشيء الذي لا يمكن الوصول إليه إلا بواسطة سلطة وزارة الداخلية بوصفها سلطة تنفيذية لحكومة صاحب الجلالة نصره الله.

4 ـــ **ممثل عن وزير العدل** : جانب السلطة القضائية يعتبر بمثابة وقاية من الزلل والوقوع في أغلاط لا يقرها القضاء المغربي وأرى أيضا أن وجود ممثل وزير العدل يعطي صبغة شرعية أكثر لمقررات لجنة التصفية فينظر إليها نظرة الحكم الصادر من حكام لا مجرد استشارة وإبداء رأي.

5 ـــ ممثل وزير المالية : إن الجانب الاقتصادي مهمة العارفين بعلم الاقتصاد وبالتقديرات التي من شأنها مساعدة اللجنة وتبصيرها بالحلول المربحة بالنسبة لمصلحة عامة المواطنين أو المستفدين من الحبس مع تحديد القيمة الحقيقية لما يراد تصفيته وهذا يستلزم كلمة الفصل من خبير في الشؤون المالية.

6 ـــ **ممثل عن وزير الفلاحة والاصلاح الزراعي** : من الطبيعي والمعقول أن يحضر ممثل وزير الفلاحة في لجنة تصفية الحبس إذا علمنا أن أغلب ما يحبس من طرف المحسنين في بلادنا هو عبارة عن أراض فلاحية، فهل من المصلحة بيع الحبس أو تقسيمه أو إصلاحه أو من المصلحة العامة تعهده من طرف وزارة الأوقاف بتوجيه من وزارة الفلاحة ؟ هذه المجموعة من القضايا لا يحسن الفصل فيها إلا خبراء فلاحيون، وأمثلة السدود وإنشاؤها والسواقي وامتدادها غير خاف منفعتها على أحد بالاضافة إلى مشاكل إنشائها.

7 ـــ **ممثل وزير السكنى وإعداد التراب الوطني** : قد تقتضي المصلحة تحويل قطعة فلاحية وذلك بوضع تجزئة سكنية فنجمع بين المصلحة العامة ومصلحة المستفيدين من الحبس وقد يدفعنا التصميم المديري لمدينة ما إلى اجراء بعض التحويلات فنضطر إلى الهدم والبناء ويصيب هذا حبسا معينا أو أحباساً عدة، لذا كان من الضروري وجود ممثل وزير السكنى ضمن لجنة التصفية لنحافظ على الطابع الجمالي للسكن المغربي على الأقل... وغير ذلك.

هذه هي اللجنة التي تتحمل مسؤولية تصفية الأحباس كلما تبين لها أنه من المصلحة العامة أو من مصلحة المستفيدين اجراء عملية التصفية بالشروط المنصوص

عليها في الظهير الشريف، إنها لجنة جمعت بين أقصى ما يمكن من الخبرات والكفاءات والاختصاصات في جميع الميادين كل هذا وغيره. وأقول وغيره، لأن الغيرية لا تتضح ولا تتجلى إلا للممارس والمشارك في عملية التصفية كما تتضح أيضا للمشرع بوصفه المبدع الأول للقانون، ولا أدل على صدق ما أقول من وجوب التقيد بحضور جميع أعضاء اللجنة بدون استثناء، ومعنى هذا بصريح العبارة ألا تنعقد اللجنة إلا بحضور جميع أعضائها لأن لكل واحد منها مهمة خاصة ومحددة لا تستغني عنها اللجنة من جهة ولا يمكن أن يقوم بها إلا من عهد إليه بها. فالمهندس المعماري وليس هو المهندس الفلاحي ليس هو قاضي القاصرين وليس هو ممثل وزارة المالية فلكل فرد اختصاصه وخبراته في ميدان عمله.

إن لجنة تصفية الأحباس المعقبة والمشتركة ليست لجنة إدارية يقتضيها العمل الاداري فقط، فالاداريون كثر وليست اللجنة مجموعة من الشهود فما أكثر الشهود وليست اللجنة أيضا جماعة من المختصين الغرباء عن البيئة المغربية طبائعها وأعرافها. إنها لجنة جمعت بين الاداريين المحنكين والشهود العدول والمختصين الممارسين في الميدان، المنسجمين فيما بينهم بحكم عملهم الوظيفي اليومي. إنها مميزات قل ما تجتمع في لجنة من اللجان إنه الحذر الكامل والحيطة الشاملة لحماية الحقوق والعمل بشرع الله وقصد الشريعة السمحة. ومع هذا كله لابد من مسطرة عمل تتوحد حولها الطريقة الناجعة لدراسة الملفات وهو ما سنفصله في الموضوع التالي :

ب ــ مسطرة اللجنة :

أول شيء يلفت الانتباه ويرتاح له، وقد سبقت الاشارة إليه، ضرورة حضور جميع أعضاء اللجنة، ذلك أن غياب أي عضو لا يجعل مقررات اللجنة لاغية فقط، بل يجعل انعقادها مستحيلا لأن القضايا المعروضة عليها تستوجب الرأي والقول الفصل من طرف كل عضو فيما يتعلق باختصاصاته وليس لغيره القيام به ــ هذه نقطة أولى.

وبما أنه سبق إن قلنا أن أعضاء اللجنة هم رجال إدارة وعلم واختصاص فقد أوكل لهم المشرع المغربي تحديد الطريقة الفعلية للتصفية أثناء اجتماعهم مع مراعاة الفصلين الخامس والسادس من الظهير الشريف. ومعنى هذا أن طريقة عمل اللجنة من حيث التصفية، ليست هي طريقة واحدة بعينها ذلك أن كل قضية تستوجب نظرا معينا وحلا معينا قد يختلف أو يتشابه مع حلول سابقة أو لاحقه.

وإذا كان المشرع أوجب حضور جميع أعضاء اللجنة ليتم انعقادها وتطبع بطابع المشروعية فإنه لم يشترط سوى أغلبية الأصوات لاتخاذ القرارات حسب الفصل السادس من مرسوم الوزير الأول. على أن هناك استثناء واحدا فقط يتمثل في دراسة ملفات القاصرين حسب ما يفهم من الفصل الرابع من المرسوم إذ أن اللجنة تتقيد باقتراحات القاضي المكلف بما يملكه القاصرون، وطبيعي وقانوني وجوب تقديم جميع العروض التي من شأنها حماية مصالح المستفيدين. على أن الملاحظ هنا وفي هذه الحالة الأخذ بعين الاعتبار مصالح المحبس عليهم قبل المصلحة العامة لأن الموقوف عليهم من الصنف القاصر الذي لا يقدر على تحمل الأعباء ويحرص على أمواله وصلابة عوده القاضي الولي.

ومن الفصل الخامس من المرسوم الوزاري يتضح لنا أن البحث في أمر التصفية وضرورتها يتم قبل انعقاد اللجنة حتى إذا اجتمعت هذه الأخيرة فإنها، تنظر فيما تجمع لديها من معلومات لتبث في ملف القضية ويمكنها أيضا أن تأمر بإجراء **بحث تكميلي** قبل تحديد طريقة التصفية، ومعنى هذا أنه **سبق بحث أولي أساسي** ولم تقتنع اللجنة بنتائجه إذ عمل اللجنة يبدأ قبل انعقاد لجنة التصفية، كيف ذلك ؟

حسب الفصل الثالث من مرسوم الوزير الأول : «تحال ملفات التصفية إلى اللجنة من طرف وزير الأوقاف والشؤون الاسلامية». وإعداد ملف التصفية ليس بالأمر الهين خصوصا إذا علمنا عدد الوثائق التي يشتمل عليها وأهميتها والتحري الشديد في سلامتها وصحتها، ومنها :

ـــ نسخة من رسم التحبيس : وهي أهم وثيقة في الملف لأنها تعبر عن قصد المحبس وهي بالتالي شريعة المتعاقدين واحترام مضمونها واجب على كل حال وما احترامها إلا ضمان استمرارية ودوام الأجر والثواب للمحبس حتى بعد موته.

ـــ تصريح بالأسم العائلي والشخصي للمحبس **إن كان على قيد الحياة** وكذا صفته ومهنته **وموطنه ومحل إقامته**، فلماذا هذا التحري ؟ لأن الفصل الثاني من ظهير الأحباس المعقبة والمشتركة يبيح للمحبس التراجع فيما حبسه في غير الحصة المخصصة لجهة البر والاحسان، لذا إذا كان المحبس على قيد الحياة فإنه يسهل عمل اللجنة إما بالتراجع وإما بتفويضها أمر التصفية وتزكية عملها إذا كان الأمر يحتاج إلى تزكية.

ـــ لائحة المستفيدين من الحبس بكل دقة ووضوح، الاسم والصفة والمهنة والموطن

والاقامة. وكل هذا لنميز الوراث من غيره، لنقف على المحتاج من غيره، لنعرف الحي من الميت والمهمل للحبس من القائم عليه...

ـ وصف دقيق للمحبس عقارا كان أو منقولا وما طرأ عليه... إنها وثيقة عدلية تمكن اللجنة من معرفة حقيقة ما هي بصدد تصفيته إهمالا أو صيانة، اتلافا أو نموا وزيادة...

إذا كان إعداد ملف التصفية يعد من صميم عمل اللجنة رغم أن الذي يتولى ذلك ناظر الأوقاف بوصفه ممثل وزير الأوقاف والشؤون الاسلامية حيث يوجد الحبس موضوع التصفية فالسلطات المحلية أيضا تمده بكامل المساعدة لانجاز هذا العمل الشاق والمهم. ومن يقول السلطات المحلية فإنه يقصد ممثل وزير الداخلية، وبما أن الملف يتضمن «وثيقة عدلية» فمعنى هذا مشاركة وزارة العدل قبل انعقاد أول جلسة رسمية.

حتى إذا وصلت اللجنة إلى كلمة الفصل جاز لها أن تأمر بالقسمة إذا أمكن ذلك أو بالبيع عن طريق البيع بالمزاد العلني. أما التنفيذ فيتولى أمره ناظر الأوقاف بما في ذلك تبليغ مقررات اللجنة لجميع من يهمهم الأمر. هذه بصفة عامة مسطرة عمل لجنة تصفية الأحباس المعقبة والمشتركة بعدها ننتقل إلى النتائج والاقتراحات.

الاستنتاجات :

أولا : اهتمام أمير المؤمنين بالأحباس سعيا وراء تنميتها وذلك :

ـ بالاعفاء من الضرائب كلما تعلق الأمر بحبس بر وإحسان.

ـ فتح المجال أمام الخواص الموسرين للقيام بأنشطة والعمل في ميادين كانت مقصورة على الدولة فقط «في المنشآت الاجتماعية أو الثقافية أو مدارس أو أحباس لاغاثة الملهوف وإرضاء الضمير».

ـ وجوب الاهتمام بجانب الاعلام حتى يبلغ الأمر لجميع أفراد الأمة، لأننا أصحاب حق ولا نحتاج إلى دعاية بل إلى إعلام لنبلغ الأمانة.

ثانيا : العقب في مفهوم الظهير

وسع المشرع المغربي في دلالة العقب فلم يحصرها في نسل المحبس بل جعلها تمتد إلى شخص آخر وأبنائه على اعتبار أن رحمة الاسلام والاحسان في الاسلام جاءا للانسانية جمعاء بل ولمخلوقات الله كلها حتى إن الرسول الكريم يقول : «ليس بمؤمن من بات شبعان وجاره جائع» وقال جاره ولم يخصص نوع الجار.

ثالثا : امكانية إنشاء الحبس المشترك

أي مشترك بين العقب وجهة بر وإحسان، وهذه حسنة من حسنات المشرع المغربي، **ميزتها الأولى** : تتلخص في كون المحبس باستطاعته إشراك عقبه وجهة بر وإحسان في حبس واحد ضمانا لحسن تصرف العقب في الحبس بعد أن أوجد له الشريك المحاسب، **وميزتها الثانية** : إذا خاب قصد المحبس في عقبه فأنه لا يخيب قطعا في وجهة البر والاحسان وهي بايد أمينة.

رابعا : التراجع في الحبس

يمكن للمحبس التراجع في الحبس لكن لا يسمح له بالتراجع في الحصة المخصصة لجهة البر والاحسان. وبهذا تحترم حرية الأشخاص ونخرج من الخلاف حول الأحباس المؤقتة والمؤبدة ونشجع الناس على إقامة أوقاف موقوتة.

خامسا : تصفية الحبس

حسن الظن بالمشرع إذ ترك كلمة الفصل للقاضي المكلف بالقاصرين كلما تعلق الأمر بمستفيد قاصر.

تسامح المشرع قبل إنهاء الحبس حتى في الحالات التي طابعها المصلحة العامة وذلك بعرض الأمر على لجنة خاصة بالاضافة إلى اللجان العامة التي تحول الأملاك الخاصة إلى أملاك عامة.

سادسا : لجنة التصفية

أعتقد أن لجنة التصفية لا تقوم دائما بتصفية ما يقدم لها.

أولا : لأنها تتقيد باقتراحات القاضي المكلف بالقاصرين.

ثانيا : في غير قضايا القاصرين تتخذ اللجنة مقرراتها بالأغلبية.

أما الأعضاء فهم جماعة من الموظفين الاداريين المحنكين ومنهم العدول المختصين الممارسين وعلى علم بالبيئة المغربية طبائعها وأعرافها.

سابعا : مسطرة عمل اللجنة

أما عن المسطرة فهي تتطلب عملا فرديا لكل عضو في لجنة التصفية قبل انعقادها لأن القضايا تتطلب فحصا دقيقا ورأيا واضحا مبررا من كل ممثل، فإن تمت اقتناع الجميع فنعم الاجماع وإلا فأغلبية الأصوات هي الفاصل والحكم والله يثيب على قدر الاجتهاد والقصد.

الاقتراحـات

أولا : جانب الاعلام

وأقصد بالاعلام الشرح والتوضيح لمفهوم الوقف في الاسلام وما يتضمنه هذا العمل الخير من تكافل اجتماعي بين أفراد الأمة فيساند غنيهم ضعيفهم، فتكون حملة اعلامية على أوسع نطاق في الاذاعة والتلفزة، في الخطب المنبرية ودروس الارشاد والتوجيه، في الجرائد والمجلات، ندوات ومحاضرات على صعيد المجالس الحضرية والقروية والجامعات والمؤسسات التعليمية.

ثانيا : تمثيل وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية

وأقصد تمثيل الوزارة على صعيد الأقاليم، أرى أن مهمة الناظر مهمة شاقة وجسيمة وإدارة الأحباس في سنة 1986 م ليست هي إدارة 1900 لذا أرى من مصلحة تنمية الأحباس أن يتكفل بها قيمان أحدهما يتكفل بشؤون الأوقاف فقط والآخر بالشؤون الاسلامية وأعني بهذا الجانب النظري والتوثيقي والجانب العملي الميداني وقد يكون أحدهما ناظرا والآخر كاتبا إقليميا.

ثالثا : بنك الأوقاف

اقترح إنشاء بنك نسميه «بنك الأوقاف» يكون من مهامه تسلم الأموال من المحسنين قصد استثمارها وإنفاق الأرباح الناتجة منها على جهات البر والاحسان على أن ترد رؤوس الأموال إلى أصحابها وبدون فوائد طبعا، وبعد المدة الزمنية المتفق عليها بين «بنك الأوقاف» والمحسن ولمزيد من الايضاح أقول، إن كثيرا من إخواننا العرب المسلمين الأغنياء في الشرق يودعون أموالا ضخمة في أبناك أوربا ولا يأخذون عنها فوائد على اعتبار أن الفوائد ربا وهكذا يتمتع بها الكافر الأجنبي ويحرم منها المسلم المحتاج. فلماذا لا تفتح المجال أمام أغنياء المسلمين ونعطيهم من الضمانات على أموالهم ما فيه الكفاية والاقتناع.

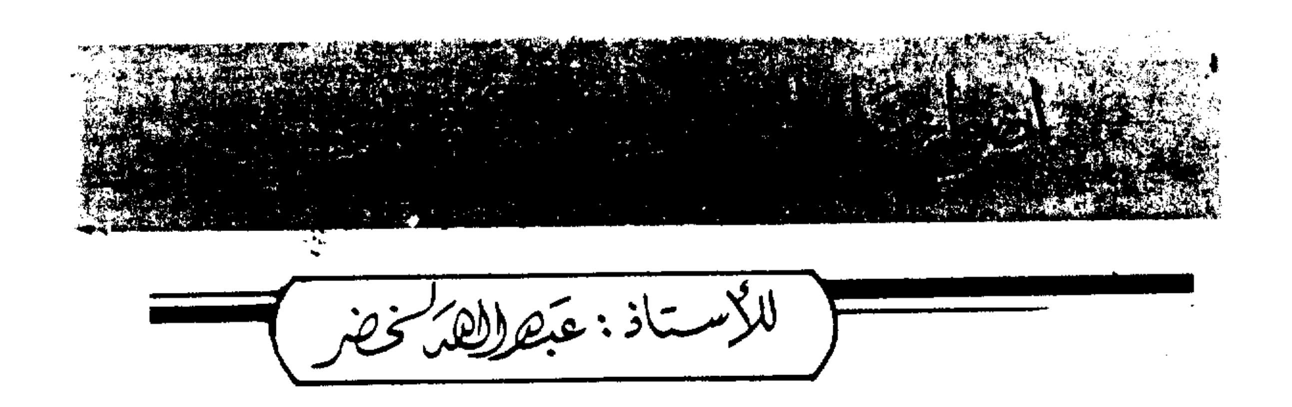
رابعا : صندوق التضامن

إن كثيرا من أبناء الوطن الحبيب يعيشون في بلاد المهجر بعيدين عن لغتهم ووطنهم وتراثهم ودينهم الاسلام، وسيعودون يوما ما، بعد أن شكلهم البلد المضيف وأفرغهم في قوالب الحضارة المزيفة. وقبل هذا أليس من الواجب القيام بتوعية عمالنا

في الخارج فبادروا بإنشاء «صندوق التضامن» الذي أعلن عنه صاحب الجلالة الحسن الثاني ليؤازروا حكومتهم بإنشاء المدارس والتكفل بنفقات المعلمين والأساتذة والمؤطرين مع العلم أن الكل يدخل في دائرة الاحسان والحبس من أجل العلم.

وخلاصة القول يجب التفكير فيما ينهض الأحباس من واقعها الحالي إلى أوقاف متطورة تساير مفاهيم العصر والحاجيات الضرورية والأكيدة لحياة الفرد والجماعة في إطار شرع الله وتعاليم الاسلام. وبهذا يلمس المسلم فعالية الأحباس لأنها مسته من قريب فيقبل عليها دون تردد.





للأستاذ : عبد الله لخضر

تمهيـد :

يعتبر الوقف ظاهرة اجتماعية انبثقت من الخلق الاسلامي الذي يسمو بالفرد إلى حظيرة القدس، ويصعد به معارج الكمال، وقد بدأ في العصور التي سادت فيها الحياة الدينية وسعى إليه المومنون الذين سمت أرواحهم، وتعالت نفوسهم فآثروا الزهد والعفاف في الدنيا على التمتع بملذاتها ونعيمها.

وقد كان الدافع إليه رغبة ملحة في فعل الخير وإسداء المعروف وجنوح إلى نبيل المقاصد وبخاصة في تلك العصور التي كان للدين فيها سلطان كبير على حياة الناس الروحية، هذا إلى ما طبعت عليه النفوس الانسانية من الميل إلى الخلود، وبقاء الذكر بعد الموت.

ومما يجب لفت النظر إليه أن مؤسسة الأوقاف لم تكن قاصرة على العهود الاسلامية فحسب، وإنما تعرَّف عليها الانسان منذ القدم، إلا أنها لم تكن على الشكل الذي أصبحت عليه في عهد الرسول ﷺ وهنا يحسن بنا إعطاء نظرة موجزة عن هذه المؤسسة في التشريعات القديمة، وفي العصور الاسلامية، ممهدين بهذا للحديث عن الحوالات الوقفية بالمغرب ذاكرين عصر الظهور والازدهار وبلوغ الأوج خاتمين موضوعنا هذا بدراسة للحوالة الاسماعيلية.

وعليه فسنتناول الموضوع تبعا للنقط التالية :

1 ـــ متى ظهر الوقف ؟

أ ـــ الأوقاف في التشريعات القديمة.

ب ــ الوقف في الاسلام.

2 ــ الحوالات الوقفية بالمغرب.

أ ــ عصر الظهور.

ب ــ عصر الازدهار.

د ــ عصر الأوج.

3 ــ الحوالة الاسماعيلية كنموذج للحوالات..

أولا : بداية الوقف

أ ــ الوقف في التشريعات القديمة :

تؤكد كتابات بعض الباحثين المحدثين : [1] ان الوقف كان معروفا في التشريعات القديمة ولا سيما عند الرومان، اذ من قواعد فقههم أن الأشياء والأدوات التي تدخل في حوزة المعابد والمقدسات تحبس عن التداول، ولا تخضع للتصرف التمليكي؛ لأنها من حقوق الإله، وهذا ما يعرف في الفقه بالوقف الخيري، ونفس التصرفات نجدها في بلاد مصر [2] والمغرب [3] القديم، وعند اليهود والأمم المسيحية [4].

وهكذا نجد أن الأمم على اختلاف دياناتها ومعتقداتها تعرف أنواعاً من التصرفات المالية لا تخرج في معناها عن حدود معنى الوقف عند المسلمين، ففكرة حبس العين عن التملك والتمليك، وجعل منافعها مخصصة لجهة معينة فكرة قديمة معروفة قبل ظهور الاسلام بزمن بعيد.

وقبيل ظهور الاسلام، نجد عند عرب الجاهلية صورا تتجسد فيها فكرة الوقف، غير أنها تختلف عن مفهومها في الاسلام حيث يبتغون بها التباهي والتفاخر، مما جعل بعض الأئمة [5] ينكرون وجود الوقف في الجاهلية قاصدين بذلك الوقف الذي غرضه وجوه البر والاحسان، وإلا فإن العرب عرفوا الوقف لقول شريح «جاء محمد ﷺ بمنع الحبس [6]».

1) دعوة الحق عدد 231 أكتوبر 1983 ص : 75 الكاتب محمد بن عبد العزيز بنعبد الله
2) أحكام الوقف في الشريعة الاسلامية د الكبيسي ج 1 ص 33.
3) «وصف افريقيا» محمد الحسن الوزان ص 77.
4) «الوقف في الشريعة والقانون» زهدي يكن ص 184.
5) الام للشافعي ص 276 ــ المحلى لابن حزم ج : 9 ص 275.
6) شرح منح الجليل على مختصر خليل محمد احمد عليش ج : 3، ص : 35.

ب ـ الوقف في الاسلام :

يسود اتفاق بين العلماء على أن الوقف نوع من أنواع الصدقات التي حث الشارع على فعلها، وندب للقيام بها، يتقرب بها العبد إلى ربه سبحانه وتعالى بالانفاق في وجوه البر والخير، لا فرق في ذلك بين وقف على جهة من الجهات العامة كالفقراء وأبناء السبيل، وطلبة العلم، أووقف على القرابة والذرية ويذكر الباحثون أن أصل الوقف في الاسلام هو صدقة النبي ﷺ لأراضي مخيريق التي أوصى بها إليه : (فعن محمد بن كعب أن صدقات رسول الله ﷺ كانت أموالا لمخيريق اليهودي فلما خرج النبي ﷺ إلى أحد قال لليهود : ألا تنصرون محمدا ؟ والله إنكم لتعلمون أن نصرته حق عليكم فقالوا اليوم يوم السبت، فقال لا سبت وأخذ سيفه ومضى إلى النبي ﷺ فقاتل حتى أثبتته الجراحة، فلما حضره الموت قال أموالي إلى محمد يضعها حيث شاء وذكر قصة وصيته بأمواله وسماها. [7]

وقد أخرج الشيخان وأبو داود والترمذي والنسائي عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال : «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث : صدقة جارية، أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له».

وفي هذا الحديث إشارة واضحة إلى ما في الوقف من فائدة مستمرة لا تنقطع. فقد ذكر حجة الاسلام الغزالي أن الصدقة الجارية في الحديث لا تعني سوى الوقف وإذا كان التحبيس سنة من سنن الرسول عليه الصلاة والسلام بالقول والفعل فلا غرو أن نرى الصحابة الكرام يتبعون خطاه ويقتفون أثره فسارعوا إلى وقف أموالهم على الفقراء والمساكين وفي سبيل الله لعلمهم أنه زيادة على مافي هذه السنة الكريمة من قربة وعمل صالح تنطوي على مغزى إنساني عظيم الأهمية جم الفوائد لما تيسره من أسباب التضامن وتوفره من مجالات العمل من أجل إسعاد جماعة المسلمين من أدواء طبقة المحرومين.

فهذا الفاروق عمر بن الخطاب ياتي مستفسرا النبي ﷺ عما يفعله بالأرض التي غنمها في خيبر فيشير عليه النبي بوقفها على الفقراء ... فعن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما قال أصاب عمر بخيبر أرضا فأتى النبي ﷺ فقال : أصبت أرضا لم اصب مالا قط أنفس منه، فكيف تأمرني به ؟ قال إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها، فتصدق بها عمر أن لا يباع أصلها ولا يوهب ولا يورث في الفقراء

7) الاصابة في تمييز الصحابة لابن حجر ج 3 ص 393.

والقربى والرقاب وفي سبيل الله والضيف وابن السبيل لا جناح على من وليها أن ياكل منها بالمعروف، أو يطعم صديقا غير متمول فيه [8].

وهذا ذو النورين عثمان بن عفان يشتري من ماله بئرا ويسبلها على جماعة المسلمين [9].

وهذا أسد الله خالد بن الوليد يحبس أدرعا وأفراسا في سبيل الله كما في الصحيحين عن ابي هريرة في قصة الصدقة فقال النبي ﷺ ان خالد احتبس أدراعه وأعتاده في سبيل الله [10].

وكذا فعل الامام علي وأبو طلحة والزبير بن العوام ومعاذ بن جبل... وعلى هذا النمط سارت وقوف الصحابة الكرام لا يبغون من ذلك إلا مرضاة الله تعالى والتقرب إليه وهم في ذلك بعيدون عن مواطن الشبه والاثم مترفعون عن فعل كل ما يخالف روح الشريعة أو يجافي أغراضها.

وفي العهدين الأموي والعباسي اتسعت الوقوف ورغب الناس في الأحباس ولم يعد الوقف قاصرا على الموقف إلى جهة الفقراء والمساكين، بل تعدى ذلك إلى تاسيس دور العلم والإنفاق على طلابه والقائمين عليها من مدرسين وغيرهم وإنشاء المعابد والملاجيء والمكتبات [11].

وطوال تاريخ الاسلام المجيد، نهض الشعب المسلم في كل العصور لأداء واجبه في حمل رسالة الاسلام وذلك عن طريق وسائل الاحسان الوقفية التي يزخر بنماذجها تاريخه وأمجاده، فلم يقصروا في حبس العقارات على كل ما يخطر بالبال من طرق إنسانية، ووسائل مدنية، وتمثلت تلك النهضة الشعبية في وقف طاقات مختلفة مالية وعينية على وجوه البر والخير، تنفق من أجل الدعوة والجهاد والعلاج والتعليم وبناء المساجد وتحفيظ القرآن وتدريس علومه وإغاثة الملهوف ومساعدة الفقير ومؤازرة المعوزين الذين يعيشون في ذلكم البؤس الدفين الصامت الذي يستعين على ضحاياه بكبرياء نفوسهم، فيسلبهم الحس والحركة، ويمنعهم الأنين والشكوى إلى أن يستوفوا أجلهم المكتوب، فتذهب بهم المنون، وهم في وحدة الفقر ووحشة الفاقة والحرمان، ثم أخذت هذه السنة الجليلة تتسرب ضمن تشريعات الاسلام المثلى، ومبادئه السامية

---

8) فتح الباري لابن حجر ج : 6، ص : 328.

9) نيل الأوطار ج 6 ص 127 ــ أسد الغابة في معرفة الصحابة ج 5 ص 380.

10) الإصابة ج : 1، ص : 414.

11) انظر تاريخ الوقف عند المسلمين في مؤلف الكبيسي ج : 1، ص : 33

إلى الأقطار التي حظيت برسوخ قدمه فيها، فبينما نرى معالمها في كثير من الأمصار النائية عن منزل الوحي كأندونسيا والباكستان... نجدها كذلك في الشرقين الأدنى والأوسط وأقطار الشمال الأفريقي.

وكان في طليعة هذه الأقطار الأخيرة : بلدنا المغرب.

ثانيا : الحـوالات الوقفيـة بالمغـرب :

لقد ظهر المغاربة مبرزين قديما وحديثا في رحاب الوقف حيث ساروا إلى الاهتداء بهدي الرسول واحتذاء حذو الصحابة والتابعين في الإكثار من التحبيس في وجوه البر والتضامن الانساني وتباروا في ميدان البذل والعطاء والأريحية والسخاء، فحبسوا على أئمة الدين والمبلغين للدعوة الاسلامية الشارحين لأسرارها ومراميها، كما حبسوا على كراسي العلم في المساجد والمعاهد وعلى تنبيه المصلين لتعديل الصفوف وعلى المجاهدين في سبيل الله وحراس ثغور الاسلام وعلى افتكاك أسرى المسلمين من يد الكفار إلى جانب التحبيس على المرضى والمنكوبين والمعوزين وإنارة الدروب والحارات المظلمة، تجنيبا للسابلة من آفات الطرق وأخطارها، بل إنهم تجاوزوا المبرات بالانسان، إلى الاحسان بالحيوان، والرفق به، فوقفوا من أملاكهم ما وقفوا على معالجة بعضه والبرور به، وفي مدن الرباط وسلا وتطوان وفاس ومراكش وتارودانت مثل أعظم شاهد على ذلك وإذا كان أفراد الشعب المغربي قد تفننوا ما شاءت لهم أريحيتهم وانجذابهم مع دواعي الخير والاحسان في أنواع التحبيس، فان الدول التي تعاقبت على الحكم في المغرب جعلت هجيراها الحفاظ على تراث الأحباس وإحاطة رغبة المحبس بهالة من الاكبار والتقديس، فازدهرت بذلك شؤون الأحباس ازدهارا عظيما في عهد الدولتين الموحدية والمرينية.

وهنا نتساءل هل يعود ظهور الحوالات الوقفية بالمغرب إلى زمن الموحدين والمرينيين كما تذكر أغلبية المصادر المعتمدة في هذا الصدد ؟ أم أن المغرب عرف هذه الحوالات قبل عصور تلك الدولتين بزمن طويل ؟

وحتى نحيط بجوانب هذا التساؤل بشيء من التفصيل، نسلك في طرحها الخطوات التالية :

1 ــ عصـر الظهـور :

يذكر الدكتور عبد الهادي التازي في كتابه القديم (جامع القرويين) [12] أثناء

12) المجلد الثاني ص : 455.

حديثه عن الزيادة المرابطية في القرويين : أن فاساً كانت تعرف آنذاك الشيء الكثير عن سجل الأوقاف التي لها ارتباط بجامع القرويين ومسجدها، ذلك أن المرابطين عندما تسلموا الحكم بالمغرب، وذلك في صدر سنة 463 هـ [13] انصرف اهتمامهم إلى شيئين اثنين :

أولهما بناء عاصمة لهم تكون قريبة إلى ديارهم بالصحراء.

وثانيهما العناية بجامع القرويين باعتباره أهم جامعة إسلامية في المملكة ومن شأن اهتمامهم بالقرويين أنه لما قرر الفقهاء والأشياخ الزيادة فيها بعثوا بالقاضي أبي عبد الله ابن داود إلى أمير المومنين علي بن يوسف بن تاشفين ليستأذنه في توسعة المسجد للمرة الثانية فاغتنمها العاهل المرابطي فرصة ليقترح على قاضي القضاة أن يتم الإنفاق من بيت المال على هذه الزيادة، لكن القاضي ابن داود قدم عرضا مفصلا لما تتوفر عليه القرويين من ذخائر وأموال تتمثل في هذا العدد العديد من أنواع العقار الذي تملكه داخل المدينة وفي ضواحيها كذلك، وأخبره أن ما يتجمع الآن من أوقافها في أيدي النظار ووكلاء النظار من شأنه أن يكفي وحده لتسديد كل المبالغ، وهكذا يقول التازي اكتشفنا الشيء الكثير مما تزخر به سجلات أوقاف القرويين من وفر كان يزاحم أحيانا وفر الدولة نفسها [14].

هذا إلى أوقاف البيمارستانات والمدارس التي تحدث عنها كتاب المراكشي [15] وابن أبي زرع [16].

وهكذا يتبين لنا مما سبق أن المغرب قد عرف الحوالات الوقفية أيام المرابطين، وربما قبل ذلك الوقت، غير أنه تنقصنا الوثائق التاريخية التي تثبت ذلك.

ونفس الاشارات العابرة للأوقاف بالمغرب، نجدها أيام الموحدين وياتي على رأسها بناء مستودع لأوقاف القرويين (580 — 1184).

وهو يعني بدون شك الخزينة التي تجعل فيها الودائع الثمينة، وقد قال عنه الدكتور التازي : «ولقد جعل عهد الموحدين في أيام الفقيه أبي محمد يشكر الجوراني (558 — 598) ليوضع فيه مال الأحباس وأوقافه [17].

13) المعجب، ص : 148.
14) جامع القرويين المجلد الأول، ص : 132.
15) المعجب، 327.
16) روض القرطاس.
17) جامع القرويين ج : 1، ص : 76.

ويزيد الأمر وضوحا عندما يذكر أنه بالامكان أن نعرف الكثير عن الوثائق الهامة التي ترجع إلى القرن السادس، والتي ترفع رأس تاريخ الأوقاف بفاس عاليا، ويقصد بذلك وصية الشيخ أبي مروان عبد الملك بن حيون (ت 599) التي تقضي بتخصيص الثلثين من العقار الموقوف على الأسرى وتخصيص الثلث الباقي على المساكين، وعند غلاء الأسعار يحول ثلثا الأسرى للمساكين ليستعينوا به على الغلاء، وقد جعلها كلها رهن نظارة أوقاف القرويين (18).

ونقف في مكان آخر من مؤلفه عن الحديث عن سجل الأوقاف على هذا العهد ما يؤكد وجود الحوالات الوقفية زمن الموحدين حيث يقول :

وتوفرنا في العهد الموحدي على معلومات دقيقة منقولة من زمام بخط المشرف على المدينة أيام المنصور وولده الناصر (580 ــ 610) وقد نقلها إلينا عنه رجل ثقة هو علي بن عمر الأوسي، وكانت تلك المعلومات تعطي صورة صادقة عن مباني ومنشآت مدينة فاس التي نعرف أن معظم ما يوجد بها إن لم يكن كله، هو ملك لأوقاف القرويين، بيد أن ما احتوته هذه اللائحة تعرض للتلف والدمار أيام الفتن والمجاعات التي تعرضت لها المدينة وخاصة من سنة 618 إلى 637 حيث قلت الجبايات والانفاق على الجامع (19).

2 ــ عصر الازدهار :

عرفنا قبل أن الأوقاف بالمغرب عرفت نوعا من الضعف والركود أواخر أيام الدولة الموحدية، وبظهور المرينيين الذين أخذوا على أنفسهم الاهتمام بشؤون الأحباس، وإنقاذها مما تعاني من جمود وخاصة أوقاف القرويين التي يعتمدون عليها كمدرسة لتكوين الأنصار الذين ينتظرونهم لبناء البلاد.

وبنو مرين وهذه مزيتهم الكبرى لم يقتصروا على إعادة الحياة لسجل الأوقاف ولكنهم أثروه بما أغدقوا عليه من أملاك أنشأوها، ورباع شيدوها في سائر جهات المدينة (20).

وقد قدر الجزنائي غلات أوقاف جامع القرويين على عهد المرينيين، فذكر أنها تناهز في بعض الأعوام عشرة الآف دينار فضية، وذكر في جملة الرباع التي حبسها السلطان أبو يعقوب فندقا من أفخم الفنادق التي تحتضنها مدينة فاس.

18) الأنيس المطرب ص 47 ــ الحوالة السليمانية ص 84.

19) جامع القرويين ج 1 ص 76 وما بعدها.

20) جني زهرة الآس في بناء مدينة فاس ص 42 وما بعدها.

ومن مزاياهم أيضا أنهم حين أنشأوا المدارس الداخلية للطلاب لم يشاءوا أن يضايقوا أحباس القرويين بالإنفاق منها على تلك المدارس، ولكنهم خصصوا لكل مدرسة عددا مهما من الرباع والأصول حتى تستغني عن أوقاف القرويين ومداخلها وزيادة في الإحتياط نقشوا تلك الموقوفات على رخامات غرسوها في جدران تلك المدارس، كما لا يفوتنا هنا أن نسجل تلك اللوائح الطويلة للبقاع الموقوفة على المدارس المرينية بما فيها الفنادق والتربيعات والمصانع والبيوت والأفران والأرحية في شتى الجهات المهمة من المدينة.

وإن الذي يلفت الأنظار منذ العهد المريني هو الإلحاح والتأكيد على نوع من الأوقاف المخصصة للمواساة والترفيه على الانسان والرفق بالحيوان، وإدخال السرور على المرضى في المارستان.

ويذكر التازي في مؤلفه (21) أن فكرة شمول المارستان لكل مشاريع الاحسان والبر إنما تجسدت على ما يظهر في بداية عهد بني مرين لما كثر بناء البيمرستانات وقد ذكر صاحب الاستقصا (22) في ترجمة أبي يوسف يعقوب بن عبد الحق المريني : ولما استقام له الأمر بنى البيمرستانات للمرضى والمجانين ورتب لهم الأطباء لتفقد أحوالهم، وأجرى على الكل المرتبات والنفقات.

كما أن السلطان أبا الحسن المريني يرجع إليه فضل تجديد المارستان في مدينة فاس (23) واقتفى أثره أبو عنان في العناية به والتحبيس عليه، فكان قدوة لعدد من المحسنين والموسرين الذين أشفقت قلوبهم على الأسرى والمنكوبين، فقدموا العطاءات الجزيلة المتوالية، فلم تمض مدة حتى كانت للمارستان نظارة على حدة تتعهد المصابين بأمراض نفسية والمتعبين والمحرومين والغرباء ويذكر التازي أنه وقف على أثر من حوالة للسلطان أبي فارس عبد العزيز بن العباس (790 — 796) وهي وصية له بالمجاهدين الذين يقعون في الأسر كما وقف على أثر من حوالة في المعنى نفسه على عهد السلطان عبد الحق بن أبي سعيد آخر ملوك بني مرين.

ونفس العناية نجد المرينيين قد وجهوها إلى إسداء العون المادي والأدبي لطلاب العلم والعلماء، فقد بنوا المساجد، وأوقفوا الرباع ليستمر وجودها حيث يؤدى من

---

21) أنظر جامع القرويين ج 2 ص : 457 وما بعدها.

22) ج 3 ص : 3 و 4.

23) جامع القرويين ج 2 ص 457.

ريعها على التجهيز والاصلاح والتوظيف، كما بنَوْا المدارس، وحبسوا أوقافا على كراسي العلم في المعاهد والمساجد.

ويشير الأستاذ محمد المنوني في مقال له بعنوان «كراسي الأساتذة بجامع القرويين [24]» أن وجود هذه الكراسي قد تساوق مع جامعة القرويين حيث يبتدىء ظهورها في العصر المريني الذي اكتملت به جامعية هذا المعهد.

وإذا استعرضنا كل هذا، تصورنا ما كان عليه سجل الأوقاف في العهد المريني، وأن المغرب قد عاش في أيامهم مع مبرات اجتماعية تبلورت في مؤسسات خيرية متعددة فضلا عن إسعافات مادية متنوعة، فاستفاد من هذه المبادرات ــ بالدرجة الأولى ــ طبقات من الفقراء والمعوقين، وساهم في نفقاتها الجهات الحاكمة وفئات من المحسنين، ولاستيفاء الكلام على دور الأوقاف في عهد بني مرين الذي عنونا له بعصر الازدهار نحيل على مؤلف الدكتور التازي [25] وعلى مقال للأستاذ المنوني بدعوة الحق تحت عنوان (دور الأوقاف المغربية في التكافل الاجتماعي عبر عصر بني مرين) [26].

وإذ عرفت الأوقاف ازدهارا منقطع النظير خلال عصر بني مرين، فقد بدأت في التدهور والانحطاط مع بني وطاس وكادت تندثر وتتلاشى أواخر الدولة السعدية عندما استسلمت البلاد إلى أزمات داخلية كادت تأتي على البقية من تنظيمات الأوقاف.

ومع ذلك نجد في عهد بني وطاس دعوات ملحة من جماعة من العلماء إلى إصلاح نظام الأوقاف بالقرويين ونظاراتها، وكانت هذه الاصلاحات تستهدف استقطاب موارد أوقاف القرويين وحصرها في إدارة واحدة هي إدارة القرويين، وفعلا تمت هذه الأصلاحات في عهد الوطاسيين.

ونفس حركات الاصلاح نجدها على عهد المنصور السعدي لسائر أوقاف المسجد لما قرر الاستعانة بأموال الأوقاف لتسيير حملة عسكرية لقمع تمرد نشب داخل البلاد، تلك الأموال التي بلغت على عهد المنصور السعدي ثمانين ألف دينار [27].

---

24) دعوة الحق عدد 4، فبراير 1966، ص : 92.

25) جامع القرويين ــ المسجد والجامع بمدينة فاس ج 2 ص 454 وما بعدها.

26) دعوة الحق ع : 230، يوليوز غشت 1983، ص 27.

27) الاستقصا ج : 5، ص : 160.

3 ـــ عصـــر الأوج :

الدولـــة العلويـــة :

لقد كان ظهور الدولة العلوية عاملا قويا على الإلتفات إلى المؤسسات الوقفية باعتبارها جهازا مهما تعتمد عليه الدولة لتكوين مختلف أطرها السياسية والقضائية والتوجيهية إضافة إلى ما يجده المومنون فيها من ملاذ يأوون إليه عند الاضطرار، ومن هنا انبرى سلاطين هذه الدولة لبذل قصارى الجهود في تنظيم الأوقاف وسلوك طريق التبصر في السهر على حقوقها ومصالحها واستثمار ثروتها وكان ملوكها في بداية الأمر يعتبرون النظر في شؤون الأحباس من اختصاص قضاة الشرع دون غيرهم من بقية الحكام، تقديرا من جانبهم لحرمتها، وحرصا منهم على سلامتها.

وحتى نحيط بالمجهودات التي قام بها ملوك هذه الدولة للرفع من شأن الأوقاف والحفاظ على مردودها، باعتبار أن عصرهم يعتبر ـــ حسب ما وقفنا عليه ـــ العصر الذي بلغت فيه الأوقاف ومؤسساتها أوج التقدم والرقي، لهذا نستعرض ولو بإيجاز الأيادي البيضاء التي قدمها بعض السلاطين العلويين حسب تسلسلهم التاريخي :

المولـــى الرشيـــد :

وإلى هذا السلطان الجليل يرجع الفضل الأعظم في أحياء سجل الأوقاف بالمغرب الأقصى (28) ذلك أن ما تعرضت له البلاد المغربية من أزمات متوالية بعد عهد بني مرين وأواخر أيام السعديين، شوه من سجلات الأوقاف وقلصها واستبد بعض النظار والوكلاء بما بيدهم من أوقاف. وقد تحمل هذا السلطان عناء كبيرا في سبيل هذا الإحياء، واستطاع بعزمه أن ـــ ينقذها وبخاصة أملاك القرويين ـــ ويعيدها إلى مصادرها الأولى، حيث قام بجولة مهمة في أملاك الأوقاف بهدف تحديد كامل لكل ماتتوفر عليه القرويين التي كان مدينا لها في أيام دراسته.

ومن عنايته بمؤسسة الأوقاف، ما ذكره أبو القاسم الزياني في شرحه لألفية السلوك عند تعرضه لجلوس المولى الرشيد على دست الملك بالغاصمة الفاسية ما معناه انه بعث إلى أبي زيد عبد الرحمن بن القاضي الفاسي يستقدمه عليه لدار إمارته، ولما اعتذر هذا الأخير-لكبر سنه أتاه السلطان إلى بيته قائلا له : جئت لأستشيرك فيمن أوليه بفاس من حاكم وقاض ومحتسب وناظر، فأجاب القاضي أما الحاكم فلا أتقلده،

(28) جامع القرويين ج 3، ص : 704.

والقاضي حمدون المزوار، والمحتسب عبد القادر المركني الفلالي والناظر العدل مسعود الشامي، ولما عاد السلطان إلى دار إمارته نفّذ ما أشار به عليه ابن القاضي الفاسي؛ مما يبين اهتمام هذا السلطان بالأحباس، فاتحا الباب بذلك لمن ياتي بعده، حتى تحفظ هذه المؤسسة الاسلامية وتحاط بسياج من الحصانة والإجراءات الادارية والتشريعية التي تضمن استمرار أدائها لمهمتها الاسلامية السامية (29).

المولـى إسماعيـــل :

يحفظ التاريخ لهذا السلطان مواقف عظيمة، ومفاخر جليلة تواكب شخصيته الفذة وعزيمته القوية، وتوائم مهمته الملوكية واتساع افقه في الميدان السياسي والاداري الذي نتج عنه تاريخ حافل ترعرعت في ظله الدولة الفتية واستقر الأمن وكثر العمران والازدهار.

ومن القضايا التي استرعت اهتمام هذا السلطان وتجلت فيها مساعيه البيضاء قضية الأحباس الاسلامية التي وقف إزاءها موقفا مشرفا حفظ الكثير من أوقاف المسلمين من الضياع والغصب والسرقة والنهب وذلك بالعناية بها والمساهمة القيمة في تكثيرها، وإنشاء الدفاتر الرسمية لتسجيل وإحصاء أملاكها، وذلك حينما رأى كثرة الأوقاف بالمملكة وخشي عليها الضياع أصدر أمره إلى النظار في كل جهة من الجهات باحصاء الأوقاف وتسجيلها في دفاتر خاصة تكون كوثائق قانونية وتاريخية بين أيدي الأجيال القادمة كي يعرفوا منها أملاك الأحباس ومقاصد المحبسين، وكان من ذلك ما يعرف الآن بالحوالات الحبسية (30).

وهكذا قام هذا السلطان لأول مرة في تاريخ الأوقاف بتدريس سجلات الأوقاف على أساسين :

الأول : ما تمحض لجانب القرويين والعلماء والطلبة المادي للجامع من حيث إنارته وسقيه وفرشه.

والثاني : ما تمحض لأعمال البر والاحسان مما يمكن أن يدرج في أوقاف المارستان. كما أن من الإصلاحات التي ستظل مبرة لا تنسى في عهد هذا السلطان قيامه بتشريع الاصلاحات التي عرفها العهد المريني بصدد ضم سائر المساجد إلى

---

29) دعوة الحق ع 3، يناير 1966، ص 93 وما بعدها.

30) والحوالات الحبسية تعد مصادر هامة يستقي منها المؤرخ الباحث مادته العلمية وسيأتي التفصيل في هذه النقطة في مكانها.

أوقاف القرويين وإقرارها وهو ما يمكن أن نقرأه من خلال الفتاوى التي صدرت عن كبار العلماء على عهده، فقد ورد في الأجوبة للشيخ عبد القادر الفاسي (ت 1091) لما سئل عن وجه ضم أحباس المساجد والمدارس إلى الجامع الأعظم القرويين وجعلها جميعها إلى ناظر واحد.. «إن ذلك بناء على أن ما كان لله فإنه يجوز صرف بعضه إلى بعض» كما سهر أيضا على العمل بمبدأ إكراء الرباع [31] على أساس المزايدة العلنية على أساس الاتصالات المباشرة بين المؤجرين والقابضين [32].

المولى عبد الله بن إسماعيل :

وقد حرص هذا السلطان على اتباع نهج والده المولى إسماعيل في متابعة النظار وجعل الإشراف عليهم (النظار) من خصائص ناظر النظار حيث تأسست في عهده النظارة العامة للأوقاف [33] وهي من الوظائف العليا في الدولة المغربية وكان يطلق عليها وقتئذ اسم : نظارة النظار [34] «الوزارة الحبسية»، وفي أضابير الدولة العلوية وثائق مهمة في الموضوع نشير منها بصفة خاصة إلى الظهير الذي يحدد لأبي القاسم المسطاطي ما كان عليه من النظارة في أمور الأحباس في جميع الأقطار والمدن والبلدان والقرى والمداشر، ويوصيه أن يكون مثلا لسائر النظار الذين يحاسبهم [35].

وهذا الظهير أصدره امولى عبد الله بن إسماعيل سنة 1143، ونصه : (كتابنا هذا أسماه الله وأعز نصره وخلد في دفاتر المجد أمره وذكره، بيد خديمنا الأرضى الأخْيَر الأقرب السيد أبو القاسم المسطاطي، ويتعرف منه بحول الله وقوته وشامل يمنه العميم ونصرته أننا جددنا له به ما كان عليه من النظارة في أمور الأحباس في جميع الأقطار والمدن والبلدان والقرى والمداشر وبسطنا له اليد الطولى على جميعهم بحيث لا يقصر عن البحث والتفتيش في الأدنى والأقصى... وجعلناه العوض منا في ذلك، وإني بفضل الله تعالى وقوته أقمته هذا المقام على مر الليالي والأيام، فعليه بتقوى الله ومراقبته، في سره وعلانيته، وعليه بمحاسبة النظار وأهل التصرف في هذا الأمر حتى يترك من أراد ويولي من أراد، ومنا إليه في التقصير وعلى الله المعول، وهو حسبنا ونعم

---

31) سيأتي تعريفها في الهامش رقم 54

32) جامع القرويين ج 3 ص 705، دعوة الحق ع 3، يناير 1966

33) إدارة محلية تشرف على الأوقاف وقد ذكر الشيخ الطالب بن الحاج في كناش له أن ولاية النظر في الحبس حرفة كثير من أكابر الفقهاء قديما ولا يرضى بها إلا من ترضى فطنته وديانته وكذلك تحمل الشهادة (معلمة الفقه المالكي ص 224)

34) الأوقاف في ظل صاحب الجلالة الحسن الثاني أحمد بركاش ص 11

35) دعوة الحق ع : 3، يناير 1966.

المولى ونعم النصير وفي منتصف جمادى الثانية عام ثلاثة وأربعين ومائة وألف) [36].

ويتضح أن وزارة الأوقاف كانت موجودة منذ بداية عهد الدولة العلوية وإنما كانت مشرفة إشرافا تاما على جميع الأوقاف، وأنها كانت تقوم بمحاسبة النظار وتنسيق عملهم [37].

ويستفاد من حوالة 1142 أيام هذا السلطان أمره باحصاء شامل لما كان في المستودعات والمخازن بالقرويين : مخزن الزيت ومخزن الحصور كما تتضمن الحوالة «العبدلاوية» هذه لائحة مهمة للمخطوطات التي أهداها للقرويين في ولايته الرابعة في 22 رجب 1056 [38].

هذا وغيره شواهد تدل على إسهامات هذا السلطان في المحافظة على مؤسسات الأوقاف وتطويرها حتى تواكب العصر خلودا ومردودا.

محمد بن عبد الله :

وفي عهد هذا السلطان، نجد عناية بالأوقاف حيث جمع أوقاف كل جهة على حدة، وكلف بها ناظرا واحدا فقلل بذلك النظار وجعل في كل مركز من المراكز ناظرا أو ناظرين على الأوقاف العمومية، رغبة في لمِّ شعثها ورعايتها أكثر ما تكون الرعاية وتطبيقا للنظرية العامة التي تشبع بها ملوك الدولة العلوية الشريفة، وهي اعتبار الأوقاف الاسلامية تراثا خاصا لجماعة المسلمين ورصد مداخيلها وأوفارها للقيام بشعائر الاسلام وتعليم الدين وما إليه من معارف ومواساة البؤساء والغرباء وصرفها على جهات أخرى متى كانت المصلحة تقتضي ذلك، قلت : تطبيقا لكل ذلك، قام المولى محمد ابن عبد الله بتشييد المساجد.. والمدارس وتجديد أضرحة الأولياء في كثير من مدن المملكة.

ونقف لهذا السلطان في مؤلف التازي على حوالة كانت لجده المولى إسماعيل احتفظ بها تبركا وتأدبا، وكان يضيف إليها ما تقضي الحاجة بإضافته كالتزاماته للحرمين، وأهل الحجاز ومصر والاسكندرية...

ولقد كان من أهم ما تميز به هذا السلطان : جرأته على الإسترشاد بروح النص فيما يتعلق بأملاك الأوقاف. فقد كان يرى أن القصد هو روح التشريع لا لفظه،

36) الأوقاف في ظل صاحب الجلالة الحسن الثاني ص 16.

37) نفس المصدر والصفحة.

38) مؤلف التازي ج 3 ص : 807.

ولهذا نراه يصدر أمره عند هدّ الزلزال مساجد مدينة مكناس ببيع بعض الأوقاف من أجل اصلاح المساجد، وبهذا سن عادة جعلت الوقف متحركا بحسب المصلحة العامة لأنه أدرك أن جموده لا يحصل غرض المحبسين [39].

المولى عبد الرحمن وابنه محمد الرابع :

عندما أخذت تشيع معاوضة أملاك الأحباس بغيرها من الأملاك أصدر هذا السلطان أوامره الصارمة بمنع المعاوضة في الوقف، وكلف الولاة والقضاة على الخصوص بمنع المعاوضة منعا باتا مخافة أن يقع فيها بعض التلاعب، وقد علق التازي على حوالة لهذا السلطان سنة 1245 بقوله : «وبهذا تعد الحوالة «العبدرحمانية» أضبط وأشمل حوالة وقفنا عليها.

وعلى وتيرته سار ابنه محمد الرابع مجددا أوامره إلى العمال والقضاة والنظار بمنع المعاوضة الحبسية، وقد بقيت في عهد هذا السلطان الأخير بعض المدن دون تسجيل لأوقافها إلى زمنه مما حذا به أن يكتب إلى الفقيه أبي بكر بن الفقيه القاضي سيدي محمد عواد أن ينظر في تلك الأوقاف ويعمل الجهد في استنساخها وجمعها كلها في ديوان واحد على غرار حوالة أهل فاس الغراء، كما يستفاد من مقدمة حوالة سلا [40].

المولى عبد العزيز.

لقد شعر هذا السلطان بما تمليه ظروف اختلط فيها الحابل بالنابل، وأصبحت البلاد مهددة بالغزو الأجنبي الذي لا يعرف حاجزا في طريقه، مما جعله يأمر عام 1315 هـ بإنشاء حوالة لمدينة الدار البيضاء [41]، كما أنه رحمه الله أعطى تعليمات لممثله في مؤتمر الجزيرة الخضراء بعدم إقحام مسألة الأوقاف في هذا المؤتمر، لأنها قضية دينية، لاصلة لها بالدول الأجنبية ولا حق في بحثها والتدخل في شؤونها لغير المغاربة والدولة المغربية، وهذه يد بيضاء لهذا السلطان قدمها إلى مؤسسة الأوقاف.

المولى يوسف :

ولما تمكنت الحماية الفرنسية من فرض سيطرتها على البلاد استشعر هذا السلطان القولة السائرة : (إذا رأيت مالك في خطر، فأدرك بعضه) فقد اتجه إلى البعض

39) التاودي : النوازل ص 77.
40) دعوة الحق، ع : 3، يناير 1966. ص : 91.
41) مؤلف التازي، ج 3 ص : 708.

الأهم، ولم يكن هذا البعض في نظره إلا الحفاظ المطلق على عنصرين اثنين : الدين واللغة.

وبهذا نفسر عنايته بالحوالات السابقة وأمره بتجريدها وتجديدها، وبخاصة الحوالة السليمانية منها، وكان منه ذلك ــ رحمه الله ــ بمثابة إعلان عن تخوف منه لما يهدد مصير ممتلكات جامع القرويين الحارس الأمين على اللغة والدين وبهذه الروح أصدر مرسوما يقضي بإعانة الأوقاف من ميزانية الدولة إذا ما عجزت عن أداء متطلباتها.

وهكذا استمر ملوك الدولة العلوية الشريفة يرعون الأوقاف ويعيرونها اهتمامهم الخاص، دفاعا عن قداستها واسترجاع ما اغتصب أو يغصب من أملاكها وعقاراتها.

محمد الخامس :

وقد دأب عهد المغفور له محمد الخامس على الغيرة المتناهية على الأوقاف بصفة عامة وأوقاف القرويين بصفة خاصة، حيث نالت الأوقاف في عهده عنايتها الخاصة وأصبحت تتسع دائرتها في شتى الميادين تأسيسا وتجديدا وترميما في سائر أصقاع المغرب من جنوبه إلى شماله، ومن شرقه إلى غربه، ويكفي أن نشير إلى أنه لما تأسست أول حكومة مغربية وذلك في 7 دجنبر 1955 بعد رجوع جلالة المغفور له محمد الخامس من منفاه تضمنت هذه الحكومة وزارة الأوقاف [42].

وكانت لجلالته مواقف تاريخية كان يقفها من سلطات الحماية عندما تحاول هاته المس بحرمة الأحباس ومصالحها بوسيلة من الوسائل، متجاهلة ماورد في معاهدة الحماية نفسها من التزامها باحترام جانب الأحباس، وعدم مسه بسوء، فقد كان طوال عهده كالصخرة الصمّاء التي تتهشّم عندها أنوف المغيرين على المقدسات الحبسية، ويكفيه فخرا أن يكون قد استطاع بفضل دفاعه عن حوزة الأوقاف أن يحبط مكائد الكائدين ويحيط حرمة الأوقاف بسياج من الرعاية متين، هذا إلى جانب ما كان يبذله ويبديه من نصائح شتى وتوجيهات، سامية كانت السبب الأول فيما أدركته المنشآت الحبسية من تقدم وازدهار.

الحسن الثاني :

لقد اقتفى جلالة الملك الحسن الثاني أثر والده في إبداء نفس الحرص ونفس الاهتمام بالأوقاف ومؤسساتها حيث إن وزارة الأوقاف في عهده تسهر على حفظ

---

42) الأوقاف في ظل جلالة الملك الحسن الثاني ص 11

الحياة الروحية في البلاد وذلك بتيسير السبل لأداء الشعائر الدينية، وتوفير المزيد من المساجد [43] وتجهيزها والسهر على شؤونها، نظرا لما يحتله المسجد من مكانة عظيمة في قلوب المسلمين للدور الديني والثقافي والاجتماعي والحضاري الذي لعبه في حياتهم وخاصة في المغرب فهو الخلية التي انبثقت منها مختلف تيارات الفكر الاسلامي، ففي رحابه الطاهرة يمارس المسلمون شعائرهم الدينية وفي أبهائه النيرة يتعلمون مبادىء دينهم الحنيف، ومنه انطلقت جل الحركات التحريرية والاصلاحية في العالم الاسلامي.

وقد شيدت في عهده كثير من المساجد بالبوادي والمدن حيث لا تمضي فترة أو شهور حتى نسمع وزيره في الأوقاف يضع الحجر الأساسي لمساجد بالجنوب وأخرى بالشمال، كما نسمع إليه يلقي خطابا مرة أخرى وفينة تلوها، مُدَشّناً مساجد انجزت، وشيدت هنا وهناك...

ولم يقتصر الأمر على بناء مساجد جديدة بل انصب الاهتمام على ترميم مساجد واعادة بنائها [44]. وبالإضافة إلى المساجد هناك مؤسسات دينية [45] تم اصلاحها في عهده كالكتاتيب والأضرحة والمدارس والزوايا...

وقد أولى عنايته كذلك إلى نشر تعاليم الاسلام عن طريق الوعظ والارشاد لتنمية الوعي الاسلامي الصحيح بمختلف انحاء المملكة وانارة الأفكار وتبديد الشكوك والمحافظة على القيم الروحية والخلقية وصيانة التقاليد الموروثة بتنظيم حملات واسعة النطاق في ميدان الوعظ والارشاد بالمدن والقرى والمداشر وحتى في السجون والملاجىء الخيرية، وتبلغ هذه المهمة ذروتها في شهر رمضان.

وفي الميدان العلمي والثقافي وجهت العناية إلى إحياء الكتاتيب القرآنية والمدارس الدينية واصلاحها والسهر عليها.. وإن في احياء هذه المدارس التي كادت تنقرض لخير ضمان لبقاء هذه المؤسسات العلمية التي انجبت علماء وفقهاء لا يخفى على أحد ما قاموا به من دور كبير في حياة المغاربة وتاريخهم [46].

وفي هذا الإطار، عملت الوزارة على إحداث نوع جديد من المدارس الدينية الهدف منها تكوين قيمين دينيين كالأئمة والخطباء والوعاظ وقد تم هذا بإحداث مدرستين من هذا القبيل واحدة بسلا، وأخرى بالبيضاء [47] وعملت الوزارة على

43) أنظر المصدر السابق ص 22
44) أنظر المصدر السابق ص 23
45) أنظر المصدر السابق
46) أنظر المصدر السابق ص 78.
47) نفس المصدر ص 81

صيانة الخزانات والمخطوطات، وقد تولت طبع ونشر أمهات المؤلفات ونفائس المخطوطات التي تزخر بها المكتبات المغربية العامة منها والخاصة (48).

على أن نشاط الوزارة لا ينحصر في الميدان الديني والثقافي فهي إلى جانب ذلك تقوم بدورها في الميادين الاجتماعية والاقتصادية.

ففي الميدان الاجتماعي تمنح الأوقاف مكافآت مالية لعدد من المواطنين القائمين على خدمة المساجد والمؤسسات الدينية وتساهم كذلك في التخفيف من وطأة البؤس والفاقة على عدد مهم من المحتاجين والمحرومين.

وفي الميدان الاقتصادي تفتح الوزارة أوراشا كثيرة في مختلف أنحاء المملكة لبناء المساجد والبنايات وتقوم بتشجير واستصلاح آلاف الهكتارات من الأراضي التابعة لها (49).

ولا نشك في أن المؤسسات الوقفية ستبلغ في عهد جلالته وبفضل إرشاداته النيرة الحكيمة ما تصبو إليه من أداء رسالتها كاملة في جميع ميادين نشاطها.

الحوالة الاسماعيلية، كنموذج للحوالات :

لقد اسدى المولى إسماعيل خدمة جليلة للمؤسسات الوقفية بالمغرب تتجلى في القيام بصرف جل عنايته إلى صيانة الأحباس لما تتعرض له من الضياع والإندثار على مر الزمن وخاصة أوقاف مدينة فاس، حيث أبدى في هذا الأمر عزما صادقا وجهداصارما، فكان أن أسفرت جهوده تلك عن ديوان يضم بين دفتيه أوقاف مدينة فاس، وهو ما يعرف بعد بالحوالة الاسماعيلية ويجدر بنا أن نعطي نظرة موجزة عن الحوالات الحبسية لنمهد بذلك للحديث عن الحوالة الاسماعيلية.

فالحوالة الحبسية هي عبارة عن وثائق لإثبات ملكية أو تحويلها بخصوص عقارات الأوقاف، ويوجد منها بخصوص أحباس فاس وحدها، نيف وستون بين وثائق وزارة الأوقاف بالمغرب، وقد ظلت هذه الحوالات مودعة بين مخطوطات وثائق قسم المخطوطات بالخزانة العامة بالرباط، وهذه الحوالات تقيد فيها الأملاك المحبسة والوثائق المتعلقة بالوقف، ومن جملتها لوائح المخطوطات والمطبوعات.

وتوجد حوالات في معظم المساجد مثل حوالات الجامع بشفشاون (50) ولهذه

48) نفس المصدر ص 84

49) نفس المصدر ص 22

50) معلمة الفقه المالكي عبد العزيز بنعبد الله ص 204

الحوالات أهمية قصوى باعتبارها مادة خام يستقي منها المؤرخ الباحث ما يساعده على تأييد الأحداث الاجتماعية وتحقيقها وما إليها من إحسانيات ومبرات خلدها السلف للخلف عبر فترات التاريخ الأمين.

والحوالة الاسماعيلية ذات الرقم 1115 تمتاز بما لم تسبقها له أي حوالة من قبل من حيث مقياسها ومسطرتها، ومن حيث ضبطها واتقانها... كما تميزت أيضا بما كتب في صدرها وما كتب في خاتمتها من وثائق مفيدة من شأنها أن تشعر بتحديد البداية والنهاية.

وقد كتبت ـــ ولأول مرة ـــ في نسختين مكررتين زيادة في الاحتياط لما عساه يحدث، والنسختان معا لا تكادان تختلفان إلا في بعض أسماء العدول الذين استأثرت بهم رحمة الله، وقد ورد في بعضها اسم القاضي «محمد العربي بردلة»، وأخيرا القاضي «أحمد بن محمد ناجي» وورد كذلك اسم القائد «عبد الله الروسي» والناظر «عبد الوهاب حجاج» [51].

ونقرأ في مقدمة الحوالة ـــ بعد الحمد والتنويه بجلائل أعمال المولى إسماعيل ـــ السبب الباعث له على القيام بهذه المنقبة السامية : (...ولما بنى نصره الله وغرس وقعد وأسس وسبل ووقف وحبس وأعطى... فكر في النظر في الأحباس، لما تتعرض له الأشياء المحبسة من الضياع والإلتباس... مع طول الزمن، وخصوصا أوقاف مدينة فاس لكثرة أوقافها، واختلاف أصنافها، فصرف أيده الله وجه اعتنائه إليها وقصد كريم خصاله وجميل أفعاله...لتفقد أحوالها والبحث عن أموالها والنظر في ولاتها وجباتها [52].

وتحقيقا لهذا المطلب، أسند هذا الأمر إلى القائد «أبي محمد عبد الله الروسي» لما توسم فيه من إيمان وورع وحزم وعزم وقدرة على النهوض بهذا العبء الموكل إليه، وقد جاء في المقدمة :

(فرأى أيده الله وأرشده... أن يوجه إليها من يلم شعثها ويجمع مفرقها... ممن عرف بالصفاء وسار في الأحباس بسير الوفاء فعين لذلك خديمه وأمينه... القائد أبا محمد عبد الله الروسي... فلقد شمر المعين لذلك المذكور عن الساعد الأقوى...

---

51) جامع القرويين ج 3 ص 706 وما بعدها.

52) الحوالة الاسماعيلية مكرو فيلم بالخزانة العامة رقم 159 ص 1

ولازال على ساق الجد قائما، حتى جمعت الجمع الكامل السالم مع تهذيب وحسن ترتيب وقيد منها... وشرح وضمها في ديوان يحفظها...) [53].

وقد اهتمت الحوالة الاسماعيلية عند ترتيبها بالتمييز بين الرباع [54] الموقوفة على جامع القرويين باعتبارها مسجدا وجامعا للفقهاء والعلماء والطلبة، وبين الرباع الموقوفة على المارستان باعتباره مبرة تستهدف النواحي الانسانية.

وتتضمن الحوالة الاسماعيلية وقوفا شتى من حوانيت ودور، ومصاري وأطرزة وأراحي، وأروية، وحمامات، وأفران ، وأرضين، وبقاع، وفيوضات، وخزائن دار الدبغ وكتب، وغيرها.

وفيما يلي مثال واحد من الأوقاف المختلفة التي تشملها الحوالة الاسماعيلية : (الحمد لله الحوانيت المذكورة في الرسوم التي عددها ثلاث وثلاثون تحت ترجمة الموثقين بمحموله هي جملة أوقاف الجامع الأعظم جامع القرويين المذكورة والمنصوصة بحوالتها القديمة والحديثة ومما هو محوز بحوزها ومحترم بحرمتها وتحا نظر ناظرها وتصرفه فمن علم ذلك وتحققه قيّده... أوائل ذي الحجة متم عام خمسة ومائة ألف) [55].

والثابت أن بين ثنايا الحوالة أصنافا مختلفة وأنواعا عديدة فمنها ماهو طعمة للضعفاء والمساكين ومنها ما هو لإعانة الفقهاء المدرسين ومنها ما هو للجند من المرضى المبتلين... ومنها ما هو لإصلاح المساجد... والأئمة والمؤذنين والخطباء الواعظين... ومنها ماهو لاقامة ضرائح الصالحين والقراءةعلى مقابر المسلمين، ومنها ما هو على القراء الحزابين [56] ومنها ما هو لتعليم الصبيان وتكتيب المبتدئين ... [57].

ونص الحوالة الآتي يبين لنا أحد الأصناف المذكورة الذين كانوا يستفيدون من الاوقاف المحبسة :

(الحمد لله أشهد التاجر الأشهر السيد «الحاج عبد النبي بن التاجر المرحوم السيد الحاج أحمد بنيس» أن الرباع الموقوفة والمحبسة عنده على الطلبة الذين يقرؤون صباحا ومساء الحزب الذي أحدثه بجامع القرويين...) [58].

53) نفس المصدر

54) الرباع جمع ربع، وهي مستندات اثبات الملكية وتحويلها في املاك الوقف.

55) الحوالة الاسماعيلية ميكروفيلم رقم 158 ص 75 خ ع

56) الحزابين جمع حزاب وهو موظف ديني مهمته قراءة أحزاب القرآن وهي وظيفة أحدثت منذ عهد الموحدين حيث نظمت قراءة الحزب بأمر من يوسف بن عبد المومن في سائر بلاد المغرب بعد الصبح والمغرب (معلمة الفقه المالكي 158)

57) الحوالة الاسماعيلية ص 1

58) نفس المصدر رقم 158 ص 53

وهكذا يجد كل من الطلبة، والمرضى والأئمة والخطباء والموقّتين والمؤذنين والنظار والوكلاء والحراس والمتعهدين...

يجد كل واحد من هؤلاء بيتا يركن إليه وراتبا يأتيه من كل مكان فنعم ورغد... ومن جملة ما اعتنت به الحوالات أوقاف الكراسي العلمية، كل كرسي على حدة، وكان بجامع القرويين علاوة على كراسي التدريس العامة كراس من نوع خاص وقفت عليها أرباع خاصة وهي ستة منها : كرسي البخاري، وكرسي كتاب سيبويه، وكرسي التاريخ، وكان لكل جامع بفاس كرسي قد حبست مداخيله عليه، بل لكل علم كرسي... وفي الحوالة الاسماعيلية حوالات تشمل هذه الكراسي والمساجد التي فيها هذه الكراسي، ومن هم المعينون لهذه الكراسي، والنصوص الآتية توضح لنا بعض ذلك :

(هذا تقييد مشتمل على الكراسي الوقفية والمجالس العلمية وعدد ذكر أحباسها بجامع القرويين وجامع الأندلس وسائر المساجد...) [59] ــ (مجلس بباب الرواح العليا بجامع القرويين على قراءة الرسالة بين الزوال والظهر) [60].

ــ (تقييد الكراسي الذي بمسجد الشرفاء بضريح سيدي ومولانا ادريس...

ــ (كرسي لقراءة سيدي البخاري بيد مدرسه الفقيه العالم «سيدي محمد المسناوي».

ــ كرسي الوراق بضريح مولانا إدريس لقراءة الشفا وكتب أخرى عند صلاة العصر حبسه بيد «الذويب».

ــ كرسي الوراق بمسجد أعلاه لتفسير القرآن والإحياء «لسيدي العراقي» «وسيدي الخريفش» وغيرهم.

ــ كرسي لقراءة الرسالة بضريح سيدي موسى بن علي...) [61].

وعنيت، كذلك من جهة أخرى بتوزيع المياه الفاضلة على القرويين وعن مدارسها وعن بعض السقايات العمومية على عدد من الدور أيضا في مقابل تعويض تستفيد منه مصالح الجامع.

ومن خلال نصوص الحوالات يمكن القول بأن منهجيتها تسير وفق الخطوات التالية :

---

59) نفس المصدر رقم 159 خ ع ص 191
60) نفس المصدر ص 196
61) نفس المصدر ص 211

فهي تبتديء بالحمدلة ثم تذكر الموقوف ومكانه وتبين ثبوت ملكية الموقوف للمحبس بواسطة شهود تذكرهم بأسمائهم، وتذكر الموقوف عليه.

ثم بعد ذلك، نجد موافقة القاضي في الأخير، وشهادته بثبوت الرسم حيث يكتب ما نصه : (الحمد لله أشهد الفقيه الأجل العالم العلامة البركة الأفضل قاضي الجماعة بمدينة فاس وخطيب جامعها الأعظم البركة وهو أعزه الله تعالى وحرمها بثبوت الرسم أعلاه عنده الثبوت التام بواجبه وهو حفظه الله بحيث يجب له ذلك من حيث ذكر وفي التاريخ أعلاه...) [62].

ويلاحظ أن الحوالة الاسماعيلية تناولت رسوما مختلفة المواضيع كالفتاوى والوكالة والوصية... وهذه النصوص يمكن اعتبارها مرتبطة بموضوع الحوالات الاسماعيلية، ويتبين هذا من خلال إعطائنا نماذج من ذلك :

ــ (الحمد لله نسخة سؤال وثلاثة أجوبة...) [63].

ــ (الحمد لله نسخة فريضة وخطاب من يجب عقبها : الحمد لله توفيت المصونة...) [64] (وبالهامش ذكر واجب كل وارث).

ــ (الحمد لله السادات الأعلام مصابيح الظلام جوابكم أيدكم الله عما بداخل الحوالة موضع كذا حبس كذا على كذا، والحالة أن الموضع المذكور الآن في حوزة الغير يتصرف فيه بأنواع التصرفات فهل يكلف سيدي الحائز ببيان وجه حوزه للموضع المذكور أم يكفيه قوله حوزي وملكي، أجيبوا مأجورين، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته) [65].

عندما نستعرض تلك الوثائق جميعها نجد أنفسنا فعلا أمام عالم قائم بنفسه في جهازه وموظفيه ورجاله ومعالمه ومصانعه.

---

62) نفس المصدر رقم 158 خ ع ص 40
63) نفس المصدر ص 5
64) نفس المصدر ص 19
65) نفس المصدر ص 72

فهرس موضوعات العدد

مقالات علميــة

مختارات من الأطروحات والرسائل المقدّمة إلى دار الحديث الحسنية